Centre international d'étude de la religion grecque antique

kernos 37 2024

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique
Διεθνής και διεπιστημονική επιθεώρηση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας

Presses Universitaires de Liège

Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

37 | 2024

Kernos 37

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/kernos/7461
DOI : 10.4000/146no
ISSN : 2034-7871

Éditeur
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2024
ISBN : 9782875624352
ISSN : 0776-3824

Référence électronique
Kernos, 37 | 2024, « Kernos 37 » [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 27 juin 2025.
URL : https://journals.openedition.org/kernos/7461 ; DOI : https://doi.org/10.4000/146no

Ce document a été généré automatiquement le 27 juin 2025.

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

SOMMAIRE

Éditorial

Éditorial
Vinciane Pirenne-Delforge

Actes du XVIe colloque international du CIERGA (partim)

Des dieux, des jeux – et du hasard ?

Tychè en famille : généalogies et profil divin
Vinciane Pirenne-Delforge

Aux origines des attributs de Tychè
Pauline Maillard

Un tripot dans le sanctuaire ? Les skirapheia *et le culte d'Athéna Skiras : une construction savante d'époque impériale*
Marco Vespa

Athéna en jeu. Actualité des débats antiquaires du XIX^e^ siècle sur une partie de Pente Grammai *dans la céramique grecque*
Véronique Dasen

Dossier : La notion de « polis-religion » à l'épreuve des normes et de l'autorité religieuse

En guise d'ouverture
Vinciane Pirenne-Delforge et Antoine Chabod

The polis*-religion in the mirror of* exousia*: sources of authority in Greek ritual norms*
Carmine Pisano

*Des cultes en partage : les frontières incertaines de la polis-*religion
Paulin Ismard

Ni magistrats, ni prêtres ? Les énonciateurs de la loi entre normativité civique et pratiques rituelles en Grèce archaïque et classique
Antoine Chabod

'Learning my instructions, Orestes…': who authorises worship in the Greek world?
Emily Kearns

Dionysus and polis *religion*
Robert Parker

Autorités sacerdotales et expériences religieuses individuelles en Anatolie d'après des objets-stèles inscrits
Nicole Belayche

La religion de l'appartenance. Normes rituelles, autorité et société dans les cérémonies d'accueil à l'époque hellénistique
Paul Cournarie

La polis*-religion à l'épreuve du tournant constantinien : quelques réflexions exploratoires*
Francesco Massa

Varia

Take me to the River: Sanctuaries, Connectivity and Genealogy in Southern Boiotia and Euboia (800–300 BCE)
Roy van Wijk

Apollo Patroios on Aegina
Evan Vance

The Arcadian Nymph Anthrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin
Kyle W. Mahoney

Incantations for Initiation: Ritual Hexameters, Curse Tablets, and Sacred Rites in Classical Sicily
Christopher S. Atkins

Chronique des activités scientifiques

Epigraphic Bulletin

Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2021 (EBGR *2021)*
Angelos Chaniotis

Revue des livres

Comptes rendus et notices bibliographiques

Hans Beck & Julia Kindt, The Local Horizon of Ancient Greek Religion
Theodora S.F. Jim

Nicolette A. Pavlides, The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City
Gunnel Ekroth

Balbina Bäbler & Heinz-Günther Nesselrath, Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike
Maurizio Giangiulio

Adeline Grand-Clément, Au Plaisir des dieux. Expériences du sensible dans les rituels en Grèce ancienne
Antoine Chabod

Miguel Herrero de Jáuregui, Catábasis. El viaje infernal en la Antigüedad
Emilio Suárez de la Torre

Hanne Eisenfeld, Pindar and Greek Religion. Theologies of Mortality in the Victory Odes
Emilio Suárez de la Torre

Scott R. Smith & Stephen M. Trzaskoma, The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography
Françoise Graziani

Angeliki Lebessi, Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. VI. Τὰ πήλινα ἀνθρωπόμορφα ἀναθήματα
Ioannis Mylonopoulos

Azzurra Scarci & Raimon Graells i Fabregat & Fausto Longo, Armi votive in Sicilia. Atti del Convegno Internationale di Studi Siracusa Palazzolo Acreide 12–13 Novembre 2021
Isabelle Warin

Thomas Galoppin & Corinne Bonnet, Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts
Julien Dechevez

Bradley Buszard, Greek Translations of Roman Gods
Francesco Padovani

Anne-Françoise Jaccottet & Stéphanie Wyler, Des hommes nouveaux dieux entre Grèce et Rome
Luca Lorenzon

Anna Angelini, L'Imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque
Vinciane Pirenne-Delforge

Francesco Massa, Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition
Peter Van Nuffelen

Annelies Lannoy & Danny Praet, The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship
Corinne Bonnet

Kim Beerden & Frits Naerebout, Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic in Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel
Pim Schievink

Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies

Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies

Ouvrages reçus à la rédaction

Ouvrages reçus à la rédaction

Revue des revues
Julien Dechevez et Luca Lorenzon

Éditorial

Éditorial

Vinciane Pirenne-Delforge

1 Comme annoncé dans l'éditorial de l'an dernier, le présent volume accueille le second volet des Actes du XVI[e] colloque international du CIERGA intitulé *Des dieux, des jeux – et du hasard ?*, dont la première partie avait été publiée en 2022. Au modeste bouquet d'articles qui referme la publication de ces actes, s'en ajoute un autre, plus fourni, fondé sur un colloque organisé au Collège de France en juin 2023. Les intervenants avaient été conviés à une réflexion sur la polis-*religion* en anglais, ou religion de la *polis*, en français. La notion, forgée par Christiane Sourvinou-Inwood dans les années 1980, a fait l'objet de nombreuses critiques ces deux dernières décennies. Revendiquant d'explorer la religion « au-delà et en-deçà de la *polis* », les tenants de ces critiques placent au cœur de l'investigation la « religion personnelle » ou la « religion vécue » des Grecs — comme des Romains — qu'une perspective trop centrée sur la cité aurait fait perdre de vue. Comme il est rappelé dans l'entrée en matière du dossier, la discussion reste vive au sein du champ d'étude de la religion grecque et repose, non seulement sur quelques solides malentendus dans l'appréhension des articles de Christiane Sourvinou-Inwood, mais aussi sur quelques aspects impensés — ou insuffisamment pensés — d'un système non dogmatique comme le polythéisme grec. La question des normes et de l'autorité fait partie de ces angles morts de la réflexion, que le dossier ici publié entend explorer et éclairer. À ces deux ensembles d'articles fondés sur des colloques viennent s'ajouter quelques *varia*.

2 Quant aux chroniques habituelles, l'*Epigraphic Bulletin* d'Angelos Chaniotis est toujours au rendez-vous, ainsi que les comptes rendus d'ouvrages et autres bibliographies courantes. En revanche, après mûre réflexion, le comité éditorial de la revue a décidé de donner une nouvelle impulsion à ce qui était, depuis près de vingt-cinq ans, conçu comme une *Chronique archéologique de la religion grecque*. En effet, les informations qui étaient données par les notices de la chronique sont désormais aisément disponibles sur le site en ligne conjoint du *Bulletin de correspondance hellénique* et du *Journal of Hellenic Studies – Archeological Reports*, alors que nos efforts bien plus modestes peinent à couvrir toutes les régions du monde grec. Néanmoins, la vocation de la revue à faire droit à tous les types d'information disponibles pour étudier la religion grecque antique reste entière et les données de l'archéologie en font partie. En conséquence, il nous a

paru intéressant d'offrir aux lecteurs de *Kernos*, plutôt que des ensembles de notices, des articles de synthèse sur des sites archéologiques ou des régions où l'archéologie dispense des informations importantes pour notre connaissance de la religion grecque. Cette transformation devrait prendre forme dès le volume 38 de 2025.

3 Enfin, deux suppléments de *Kernos* sont sortis de presse en 2024. Le volume 42 rassemble des articles de notre collègue Robert Parker sous le titre *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*. Ce bouquet d'articles soigneusement sélectionnés par leur auteur forme ainsi un intéressant complément aux monographies qu'il a publiées jusqu'ici. Le volume 43 fait quant à lui paraître, sous le titre *Le Bestiaire sacrificiel dans les normes rituelles grecques*, la thèse de doctorat à laquelle Zoé Pitz a donné la forme d'un livre.

4 Bonne lecture à toutes et tous !

AUTEUR

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Collège de France / Université de Liège

Actes du XVIe colloque international du CIERGA (partim)

Des dieux, des jeux – et du hasard ?

Tychè en famille : généalogies et profil divin

Vinciane Pirenne-Delforge

Je remercie vivement Véronique Dasen d'avoir accueilli à l'université de Fribourg le XVI^e^ colloque international du CIERGA, dans le cadre du projet ERC Locus Ludi. J'ai répondu à sa demande d'intervention dans le cadre du présent dossier sur le jeu et les dieux en replaçant la notion de tychē sur un arrière-plan plus large que l'interprétation en termes de « hasard » ou de « chance » qui est généralement mobilisée en contexte ludique.

Introduction périégétique

1 Pour aborder la puissance divine qu'est Tychè, même en concentrant le propos sur les périodes archaïque et classique, il est difficile de se passer d'un passage de la *Périégèse* de Pausanias. Ce détour préliminaire, forcément bref, permettra de poser le cadre de la présente étude. Le visiteur se trouve alors à Pharai en Messénie où il visite un temple qui abrite une ancienne statue de la déesse. C'est l'occasion d'un développement érudit à son propos[1] :

> Le premier, à ma connaissance, à avoir mentionné Tychè, c'est Homère. Dans l'*Hymne à Déméter*, il énumère les filles d'Okéanos qui, dit-il jouaient avec Korè, fille de Déméter, et parmi elles Tychè, comptée elle aussi parmi les filles d'Okéanos [suivent les vers concernés]. Mais il n'a rien indiqué de plus, par exemple que cette déesse est la plus influente des divinités pour les affaires humaines ou qu'elle possède un pouvoir immense [ἡ θεός ἐστιν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ ἰσχὺν παρέχεται πλείστην] ; comme il a pu représenter dans l'*Iliade* Athéna ou Enyo luttant pour obtenir la suprématie, ou Artémis redoutable pendant l'accouchement des femmes, ou Aphrodite attentive aux œuvres du mariage. En tout cas, le poète n'a rien écrit d'autre dans ses vers à propos de Tychè.

2 Contrairement aux modernes, Pausanias considère qu'Homère est l'auteur de l'hymne dit « homérique » à Déméter. C'est pourquoi l'épopée homérique lui semble intégrer la déesse Tychè à ses vers, tandis que nous considérons que seul le verbe τυγχάνειν, dont dérive τύχη, y est attesté[2]. Avant de revenir au sens du mot, soulignons combien, dans cette évocation de Tychè, Pausanias se livre à un exercice interprétatif que les

modernes pratiquent abondamment : attribuer aux divinités grecques un champ d'action spécifique comme la guerre, l'accouchement ou le mariage. On reviendra plus loin sur les « affaires humaines » génériques auxquelles le périégète associe la puissance de Tychè, mais la suite du passage mérite d'être citée dès maintenant[3] :

> Boupalos, homme habile à construire des temples et à modeler des effigies, fut le premier, à notre connaissance, à exécuter pour les gens de Smyrne une statue de Tychè portant un *polos* sur la tête et, dans une main, ce que les Grecs appellent une corne d'Amalthée. C'est ainsi qu'il a montré les œuvres de la déesse [οὗτος μὲν ἐπὶ τοσοῦτο ἐδήλωσε τῆς θεοῦ τὰ ἔργα]. Plus tard, la poésie de Pindare fait d'autres références à Tychè, et plus particulièrement il la nomme *Pherepolis*, « Porte-cité ».

3 Pausanias situe l'activité de ce Boupalos à la période archaïque, avant la poésie de Pindare. Aujourd'hui, les spécialistes de la sculpture tendent à placer la statue en question parmi les œuvres archaïsantes de la fin de la période hellénistique[4]. Quoi qu'il en soit de ce point de chronologie toujours débattu, il est intéressant de constater que l'érudit du IIe siècle de notre ère associe étroitement les attributs iconographiques de la déesse et ses *erga*, ses « œuvres », au sens des actions qu'elle accomplit dans le monde. Le *polos* de la statue est explicité par la référence à la « Porte-cité » de Pindare puisqu'il s'agit d'une couronne représentant les murailles de la cité protégée par la déesse[5]. La corne d'abondance est le signe manifeste de la prospérité matérielle qu'elle lui accorde. Mais les cultes dont témoigne Pausanias, que ce soit à Pharai ou à Smyrne, sont le résultat d'une évolution qui voit la déesse monter en puissance dans les panthéons des cités au cours de la période hellénistique[6].

4 Qu'en est-il à la période archaïque et au début de la période classique ? Ce ne sont pas les cultes — seulement attestés à partir du IVe siècle[7] — mais les généalogies des poètes qui, à l'instar des attributs choisis par Boupalos pour exprimer les *erga* de la déesse, offrent des clés de lecture pertinentes pour en saisir les modalités d'action et les effets. Leur analyse formera la deuxième partie de notre étude, après un bref rappel des sens du verbe τυγχάνειν. La troisième partie sera consacrée à une dédicace athénienne du milieu du IVe siècle, où Tychè prend place dans une configuration divine familiale qui, à la manière des généalogies poétiques, lève un coin du voile sur le profil de la déesse. La conclusion reviendra sur l'invocation à l'*agathē tychē* des décrets athéniens pour en tirer toutes les conséquences utiles à la présente étude.

1. Le sens du verbe et les premières occurrences du nom

5 Le nom τύχη est dérivé du verbe τυγχάνειν, qui signifie « atteindre » (un but), « rencontrer » (plus ou moins fortuitement), « obtenir » (en bonne ou en mauvaise part). Employé de façon intransitive, il signifie « réussir, se trouver, se produire ». Seul le verbe est attesté dans l'épopée homérique, on l'a dit. Quand le substantif apparaît, il désigne d'emblée une divinité : dans la *Théogonie* d'Hésiode, Tychè est l'une des trois mille filles d'Okéanos et de Téthys[8]. Une même ascendance — Pausanias l'a rappelé — est attestée dans l'*Hymne homérique à Déméter* qui inscrit la déesse dans le chœur des Océanides auquel Korè est arrachée quand son oncle Hadès, le roi des morts, l'enlève pour en faire son épouse[9]. Si l'on en croit l'anthologie de Stobée, le poète Archiloque aurait, pour sa part, affirmé que « *T/tychē* et *M/moira* donn[ai]ent tout à l'homme[10] ». Solon, quant à lui, priait « Zeus, le roi fils de Kronos, d'accorder à [s]es lois

une bonne *tychē* et la gloire[11] ». Entre Homère et Solon, « le surgissement inopiné », « l'aboutissement » heureux ou malheureux d'un processus, qu'exprime le verbe τυγχάνειν, se sont autonomisés sous forme de la *tychē*. Si l'on s'en tient aux textes archaïques qui nous sont parvenus, la notion, ainsi isolée du verbe qui l'a fait naître, désigne notamment une puissance divine. Selon nos conventions typographiques modernes, la majuscule doit probablement affecter les substantifs *tychē* et *moira* dont Archiloque a fait des forces actives dans la vie des hommes[12]. Mais comment traduire le terme *tychē* et, partant, la divinité ainsi désignée ? L'objectif ici poursuivi est de comprendre les effets de cette puissance divine sur l'existence humaine, sans l'enfermer d'emblée dans le carcan de notions toutes faites et potentiellement anachroniques comme « la chance », le « hasard », « le sort », « la destinée[13] ». Pour ce faire, les généalogies divines archaïques où Tychè apparaît sont de précieux témoins des représentations qui les portent.

2. Des généalogies poétiques

2.1. Tychè chez Hésiode

6 L'inscription d'une divinité dans une généalogie offre à l'interprète une clé de lecture efficace pour en saisir et en comprendre les modalités d'action et les effets. Or, une même divinité est susceptible de connaître différentes ascendances, selon les contextes. Par exemple, au sein de la *Théogonie* d'Hésiode, les Moires font partie du catalogue des enfants de la Nuit, tout en étant, à la fin du poème, les filles de Zeus et de Thémis[14]. Quant à Aphrodite, Hésiode la fait naître du sexe tranché d'Ouranos jeté dans la mer, alors qu'Homère lui donnait pour parents Zeus et Dionè[15]. Dans ce cas, l'origine orientale supposée de la déesse était censée expliquer la double généalogie d'Aphrodite. La double ascendance des Moires, quant à elle, était associée aux contradictions présumées de la tradition manuscrite et il suffisait d'athétiser les vers incriminés. Il est plus économique et méthodologiquement plus satisfaisant de prendre les énonciations poétiques au sérieux en faisant droit à leur contexte narratif[16]. En tradition polythéiste, une généalogie divine ne livre pas un énoncé théologiquement figé. Elle construit une configuration contextuelle dont la plasticité permet d'exprimer quelque chose de la divinité concernée et du cadre où se déploie son action. C'est dans cette perspective que les diverses familles de Tychè sont ici envisagées, entre Hésiode, Alcman et Pindare.

7 Dans la *Théogonie*, le « *genos* sacré des jeunes filles[17] » nées d'Okéanos et de Téthys compte trois mille déesses « qui, par toute la terre, mènent les jeunes gens à l'âge d'homme, avec le seigneur Apollon et les fleuves[18] ». Ces derniers sont nés des mêmes parents, formant le pendant masculin des Océanines, et ils sont aussi nombreux qu'elles[19]. Hésiode énumère le nom des filles aînées du couple[20], dont Tychè fait partie. « Disséminées sur la terre et dans les profondeurs de l'onde, elles exercent en tous lieux même surveillance, enfants splendides entre toutes les déesses[21]. » Comme on l'a constaté en lisant Pausanias, cette généalogie de Tychè est également assumée par l'*Hymne homérique à Déméter* : la déesse fait partie de la vingtaine d'Océanines qui forment le chœur où Korè s'ébat joyeusement avant d'être enlevée par Hadès. Deux tiers des noms conservés dans l'hymne apparaissent aussi dans la liste de la *Théogonie*[22].

8 Du profil de Tychè, que nous apprend son appartenance à la famille prolifique des enfants d'Okéanos ? Sur le plan de la localisation de ses interventions dans le cosmos,

son statut d'Océanine situe la déesse parmi les hommes, à la surface de la terre. Elle n'apparaît pas comme une force cosmique globale et surplombante, mais en tant que figure divine active au plus près de la vie des individus et des communautés, à l'instar de ses frères et sœurs disséminés par toute la terre et dans les profondeurs aquatiques. Quant aux fonctions spécifiques que lui assigne son ascendance océanique, en saisir la portée impose de structurer en différents groupes les noms parlants des Océanines énumérés par Hésiode.

9 Trois registres fonctionnels émergent de cette tentative de classification. Le premier est courotrophique, au sens le plus large du terme, avec des dénominations qui pointent vers la beauté, la force, l'éclat du corps et de l'esprit, ainsi que l'accomplissement et le domptage[23], deux métaphores matrimoniales bien connues en pays grec[24]. C'est précisément cette fonction courotrophique des enfants d'Okéanos sur laquelle le poète ouvre son énumération en les associant à Apollon. Le deuxième registre peut être qualifié de naturaliste — pour faire bref — avec des références à la végétation et à l'eau sous de multiples formes, ainsi qu'aux rochers et aux grands espaces[25]. Enfin, la troisième série rassemble Doris, « Des Dons », Polydora, « Mille-Dons », Plouto, « Richesse », Eurynomè, « Généreuse », Eudora, « Des Beaux-Dons » et Tychè. Ces six Océanines composent le registre des bienfaits associés à la présence d'Okéanos et de ses milliers d'enfants de par le monde.

10 La répartition des figures divines en trois registres thématiques est un classement dont la portée est heuristique et pourrait sans doute être discutée à la marge. L'alternance et les associations de noms au fil des treize hexamètres du catalogue des *Kourai* montrent en effet les imbrications étroites, voire les recouvrements, entre ces ensembles constitués ici à des fins opératoires. Ainsi la courotrophie est-elle intimement associée aux éléments aquatiques[26] qui sont tout aussi essentiels à la prospérité et à la richesse. Les Océanines dont le nom renvoie explicitement à l'eau, et que l'on a classées dans le registre « naturaliste », sont aussi courotrophes que les fleuves, leurs frères[27]. Au-delà de ces réflexions de méthode, la vertu de cette classification est de faire émerger le groupe de six Océanines où Tychè trouve sa place. Un tel ordonnancement circonscrit le profil de la déesse avec plus de précision que ne le permet la simple identification à une « nymphe des eaux[28] » parce que fille d'Océan.

11 En conséquence, les qualités de la famille divine qui accueille Tychè confèrent à son nom parlant les implications positives présentes dans les emplois de τυγχάνειν. Face à l'ambivalence du verbe et aux connotations variées de « ce que l'on obtient » ou de « ce qui arrive », la famille de la déesse colore positivement les effets de son action. Tychè est ainsi la puissance divine de « ce que l'on obtient en bonne part », au sein du chœur des filles bienfaisantes d'Okéanos et de Téthys. Comme ses sœurs du troisième registre thématique, qui explicitent les dons et la richesse, Tychè exprime les effets positifs de l'humidité fécondante incarnée par son père divin sur le déploiement de la vie[29], tant des individus que des communautés. Cependant, le registre sémantique de son nom, contrairement à celui de ses sœurs, ne décrit pas ce qui advient (dons, richesse), mais le fait même d'advenir. Dès lors, comme Plouto est « Richesse » ou Polydora est « Mille-Dons », l'Océanine Tychè est « Succès » ou encore « Réussite[30] ». Le nom de la déesse renvoie au résultat favorable de tout processus — dont font partie les bienfaits de l'humidité fécondante que la *Théogonie* met en évidence — au sein de ce que Pausanias appellera bien plus tard les « affaires humaines ».

2.2. Alcman et Pindare

12 Qu'en est-il des autres généalogies poétiques de Tychè ? Si l'on en croit Plutarque qui le cite, Alcman attribuait deux sœurs à Tychè, à savoir Eunomia (« Bonne organisation ») et Peitho (« Persuasion »), tandis que sa mère était Prométheia (« Prévoyance »)[31]. Le poète assume partiellement la généalogie océanique en faisant de Tychè la sœur de Peitho, mais il infléchit le champ d'action de la divine Persuasion. Dans la *Théogonie*, Peitho s'intègre à la dimension courotrophique d'une large partie des Océanines et incarne une modalité de la séduction amoureuse[32]. En arrière-plan se dessinent l'épanouissement de l'existence humaine et la prospérité d'une communauté fondée sur le renouvellement des générations. En revanche, Eunomia et Prométheia tirent Peitho dans une autre direction, à savoir l'organisation sociale et politique de la communauté en question. Si la mère des trois sœurs est bien Prométheia, ce qui est probable[33], alors Prévoyance est le terreau commun qui voit fleurir les qualités spécifiques de ses filles. Peitho est ici la puissance divine qui permet l'efficacité du discours public, en fondant un argument sur la prévision de ses effets. Eunomia rencontre l'objectif de la bonne organisation, fondée sur une juste répartition[34], le tout également nourri par la prévoyance. Quant à Tychè, l'identité de sa mère la cheville elle aussi à la prévision qui en oriente les effets : elle signifie un résultat assurément favorable — succès et réussite — car fondé sur l'anticipation, dans le cadre de l'action politique[35].

13 C'est dans un tel registre que la XII[e] *Olympique* de Pindare place également Tychè, en lui offrant une autre généalogie encore. Le poème est bref et il évoque les vicissitudes de l'existence humaine, dont Ergotélès, le destinataire de l'épinicie, est un bel exemple, lui qui a quitté la Crète pour la Sicile où il a pu déployer ses talents d'athlète. Au tout début du poème, Pindare supplie Tychè *Sōteira*, fille de Zeus *Eleutherios*, de protéger la cité d'Himère que représente le vainqueur qu'il célèbre. L'action de la déesse est associée à la conduite des vaisseaux rapides, tandis que sur terre elle mène « les guerres impétueuses ou les assemblées qui tiennent conseil[36] ». La qualité de « salvatrice » conférée par son épiclèse, la paternité d'un Zeus Libérateur et les champs d'action de la déesse la font participer au salut d'une communauté en trois de ses domaines d'activité : la navigation commerciale, la guerre et la gestion des affaires publiques[37]. Le poète enchaîne aussitôt[38] :

> Mais pour les hommes
> souvent s'élèvent, à d'autres moments s'abaissent,
> et, des mensonges de vent découpant, tanguent leurs attentes.
> Un signe, encore aucun des habitants de la terre,
> fiable, pour les événements à venir, n'en a trouvé, venu des dieux :
> sur l'avenir sont aveuglées nos connaissances.

14 S'ensuit un laïus sur l'alternance aléatoire des biens et des maux[39] :

> Beaucoup aux hommes contre leur pensée advient,
> à rebours de leur plaisir, mais d'autres, de pénibles
> orages ayant rencontré,
> en bien profond leur peine changent, en peu de temps.

15 Ce sont de telles incertitudes et les revirements qu'elles impliquent que doit canaliser l'invocation à la Tychè salvatrice. Face aux inévitables revers que connaîtra la cité d'Himère, le salut spécifique offert par la déesse de « ce que l'on obtient » est précisément l'*eleutheria* promue par son père. Toutefois, les référents de cette

invocation s'ancrent au moins autant dans le passé de la cité que dans son avenir. En effet, la mention de la guerre pourrait renvoyer à la victoire remportée par les cités de Sicile sur les Carthaginois en 480[40], tandis que les délibérations de l'assemblée évoqueraient l'autonomie retrouvée après l'éviction du tyran de Syracuse qui tenait Himère en son pouvoir[41]. C'était en 470, peu avant l'exécution de l'ode pindarique[42].

16 Le champ sémantique de la *sōtēria* et celui de l'*eleutheria* sont alors étroitement liés dans leur relation à la sphère divine. Ainsi, dans cette même décennie du Ve siècle où Pindare chantait les exploits d'Ergotélès, le culte athénien de Zeus *Eleutherios* se greffait sur celui du Zeus *Sōtēr* de l'agora[43]. Dans le cas d'Athènes, la fin des guerres médiques formait l'arrière-plan de cette association. Le parallèle entre le chant du poète et ce culte conjoint de Zeus renforce encore le constat du lien étroit entre l'épiclèse de Tychè et celle de son géniteur de circonstance chez Pindare[44]. Zeus *Eleutherios* est le dieu qui protège la souveraine liberté de toute cité[45]. C'est en ce sens qu'est cette fois orienté le résultat favorable, le « succès » commandé par Tychè, sous l'autorité de Zeus lui-même. Toutefois, la référence aux incertitudes qui grèvent les espérances humaines montre que le poète articule l'action de Tychè à l'alternance des biens et des maux qui caractérise l'action des Moires, depuis la *Théogonie* au moins[46].

17 Dès lors, il n'est pas étonnant d'apprendre par Pausanias que le même Pindare, dans une œuvre perdue pour nous, faisait précisément de Tychè l'une des Moires. Le poète thébain soulignait que la force de la déesse la plaçait au-dessus de ses sœurs[47]. Le contexte du fragment fait malheureusement défaut, mais l'appariement de ces déesses invite à convoquer à nouveau l'affirmation d'Archiloque associant *T/tychē* et *M/moira* qui « donnent tout à l'homme[48] ». La *moira* au singulier est une notion bien attestée chez Homère, contrairement à la *tychē*. Elle y désigne notamment la « part » qui incombe aux humains dans les limites qui les voient agir et dont la naissance et la mort sont les plus marquantes[49]. Les Moires au pluriel, fugacement présentes dans l'*Iliade*, se verront dotées, dans la *Théogonie*, de deux généalogies, on l'a dit[50]. Quand elles sont filles de Nuit, Hésiode souligne que le don des Moires aux mortels est l'alternance des biens et des maux[51]. Une telle prérogative caractérise, collectivement, la condition humaine et les aléas de l'existence des hommes, en regard de celle des divinités toujours heureuses[52]. En revanche, quand Hésiode fait des Moires les filles de Zeus et de Thémis, elles sont explicitement associées aux instances de régulation, avec leurs sœurs, les trois Horai, dont l'une n'est autre qu'Eunomia[53], la sœur de Tychè chez Alcman. Preuve s'il en fallait encore que les poètes ne créent pas des généalogies gratuites, mais font émerger par ce biais des éléments signifiants qui se répondent au sein du réseau fonctionnel complexe qu'est une divinité grecque[54].

2.3. Des généalogies poétiques : considérations synthétiques

18 Que déduire dès lors de ces diverses généalogies pour comprendre Tychè comme puissance divine active parmi les hommes ? L'Océanine hésiodique incarne la faveur obtenue, la réussite, dans le cercle de la famille d'Okéanos dont les innombrables bienfaits sont alloués aux mortels épichthoniens. Dans ce cadre, c'est une Tychè entièrement positive qui est l'œuvre, d'où le choix de traduire le nom de la déesse par « Succès » ou « Réussite », et non « Fortune », qui est bien plus ambiguë. Si le poète avait voulu marquer Tychè d'une telle ambivalence, il avait la possibilité de l'inscrire

dans la terrible cohorte des enfants de la Nuit, mais il n'a pas fait ce choix. Tychè est intégralement bénéfique aux hommes quand elle est fille du bienfaisant Okéanos.

19 Pas plus qu'il ne l'a associée aux enfants de la Nuit, Hésiode n'a placé Tychè parmi les instances de régulation que sont les Horai et les Moires, filles de Zeus et de Thémis[55]. Il n'a pas fait de Tychè une puissance divine de portée politique ou normative. En revanche, quand Alcman en fait la sœur d'Eunomia et Pindare, l'une des Moires ou la fille de Zeus *Eleutherios*, l'un et l'autre colorent le profil de Tychè d'autres nuances que la seule profusion généreuse et générique de l'Océan. Le premier transpose ses effets bénéfiques dans le registre politique : la maternité de Prométhéia, en tant que Prévoyance, laisse peu de doute sur cette dimension de son action. C'est ce que fait également Pindare dans la XII^e^ *Olympique* où les activités et le salut de la cité d'Himère escomptent la bienveillance de Tychè. Toutefois, la qualité de « salvatrice » qui lui revient laisse entendre que la paternité d'un Zeus « libérateur » ne suffit pas à connoter positivement Tychè, comme c'était le cas de l'ascendance d'Okéanos ou de Prométheia. L'ambivalence de Tychè s'affirme explicitement dans le poème qui parle des aléas de l'existence humaine et Pindare rejoue cette partition en l'intégrant au chœur des Moires dans un fragment malheureusement hors contexte. En effet, on l'a vu, la *moira* est la part qui échoit à l'homme à sa naissance, faite d'une alternance imprévisible de biens et de maux, divinement patronnée par les Moires. Si Tychè devient potentiellement compatible avec ces « Parts » divines, cela signifie que l'ambivalence fondamentale du verbe dont son nom dérive est activée : conçue par Pindare comme la plus puissante déesse du collectif, elle orchestre l'alternance des biens et des maux, en faisant « advenir » les uns et les autres. Tychè est alors le bras armé des Moires[56].

20 Ces différentes généalogies et configurations familiales sont d'autant plus intéressantes qu'elles permettent de circonscrire, selon des points de vue variés, la manière dont Tychè était conçue entre les VII^e^ et V^e^ siècles, c'est-à-dire avant d'acquérir une importance et une consistance cultuelles qui s'affirmeront toujours davantage aux périodes hellénistique et romaine. Tychè incarne la réussite qui advient et la faveur ainsi obtenue, mais sa proximité avec les Moires atteste qu'elle intègre la part d'incertitude qui grève toute existence humaine. Cette Tychè-là, c'est assurément le nom de « Fortune » qui en saisit le mieux le profil. Le terme est en effet majoritairement utilisé en bonne part, tout en recelant une potentialité négative qui permet de rendre compte de l'ambivalence de la notion de *tychē.* Une telle ambiguïté justifie que Solon, invoquant Zeus en introduction à la publication de ses lois, qualifie d'*agathē*, de « bonne », la *tychē* qu'il appelle sur ses *thesmoi* avec le *kudos*, la « gloire[57] ». Cette « bonne fortune » est le bénéfice attendu de l'action de Zeus, ce que Pindare disait sur un mode généalogique en faisant de Tychè *Sōteira* la fille du dieu.

21 Les poètes ne sont pas les seuls à penser l'action des dieux sur un mode généalogique, en construisant des parentés et des familles. Une dédicace exceptionnelle ancre ce même type d'expérimentation dans la pratique cultuelle de l'Athènes du IV^e^ siècle. C'est elle qui nous retiendra à présent.

3. Tychè Agathè en famille

22 Un relief *(Fig. 1a)* mis au jour au Pirée adopte la structure d'un édifice architecturé et est daté du milieu du IV^e^ siècle[58]. Sculpté dans une pièce de marbre, peut-être pentélique, il représente, à droite, une figure masculine barbue et couchée sur un lit de banquet,

tenant une phiale de la main droite et une corne d'abondance sur le bras gauche. Une table basse le long de la couche porte des aliments. Une figure féminine est assise face au personnage masculin et ses mains tiennent ce qui est peut-être une guirlande à hauteur de la poitrine[59]. Un échanson se tient debout, au pied de la couche. Trois orants — un homme entre deux femmes — à hauteur de l'échanson s'avancent vers le couple, dont la taille plus imposante que celle des autres figures atteste qu'il s'agit d'entités supra-humaines.

Fig. 1a. Copenhague, Glyptothèque Ny Carlsberg, n° inv. 1558

© Photo : Ole Woldbye.

23 Ce relief dédicatoire adopte le motif du « banquet couché », bien attesté dans l'ensemble du monde grec et longtemps interprété comme l'image d'un repas funéraire ou héroïque (*Totenmahl* ou *Heroenmahl* dans une historiographie surtout germanique). Mais cette lecture est aujourd'hui contestée, dans la mesure où elle repose sur une confusion problématique entre de prétendus reliefs funéraires et des reliefs votifs[60]. Or, sur ces derniers, des inscriptions associent le motif du banquet couché à des dieux et surtout à des héros, qui sont les destinataires de la démarche et représentés comme tels. Les images de « banquet couché » sont donc une variation iconographique sur le thème de l'offrande à des puissances supra-humaines, qui court à travers tout le corpus des reliefs attiques. C'est sur cet arrière-plan que se situe le document du Pirée qui nous intéresse ici.

24 L'inscription qu'il porte permet d'affiner une lecture fondée sur la seule iconographie choisie par les dédicants[61]. Elle s'affiche sur la partie supérieure de l'encadrement du relief et sous l'effet de toit qui caractérise ce type de représentation architecturée *(Fig. 1b)*. Deux ensembles sont graphiquement distingués : le nom des dédicants sur la gauche, en une correspondance manifestement voulue avec leur représentation sur le

relief (deux noms féminins qui encadrent un nom masculin), et le corps de la dédicace sur le reste de la surface. Cela donne ceci :

Ἀριστομάχη Θεωρίς Ὀλυμπιόδωρος	ἀνέθεσαν Διὶ Ἐπιτελείωι Φιλίωι καὶ τῆι μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίαι καὶ Τύχηι Ἀγαθῆι τοῦ θεοῦ γυναικί.
Aristomachè Theoris Olympiodoros	ont dédié (ceci) à Zeus *Epiteleios Philios* et à la mère du dieu, Philia, et à Tychè *Agathē*, femme du dieu.

Fig. 1b. Copenhague, Glyptothèque Ny Carlsberg, n° inv. 1558

© Photo : Ole Woldbye.

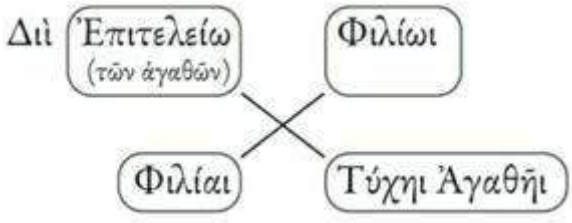
25 J'ai rappelé plus haut combien les généalogies poétiques permettaient de déterminer le profil d'une divinité en contexte. Ce relief athénien de la fin de la période classique, sculpté à l'initiative d'une famille, atteste que les élaborations généalogiques ne relèvent pas seulement de l'inspiration poétique. Des particuliers simplement soucieux d'enrichir la portée de leur démarche dédicatoire font également preuve de créativité en intégrant la divinité qu'ils honorent dans une configuration familiale spécifique, dictée par l'occasion. La plasticité des expérimentations de ce type, quels que soient le niveau et le cadre de leur élaboration, est une des caractéristiques essentielles du polythéisme en tant que système pluriel et non dogmatique[62]. Dans le cas présent, Zeus *Epiteleios Philios* n'est pas le fils de Rhéa, mais celui de Philia. Il n'est pas l'époux d'Héra, mais celui de Tychè *Agathē*. C'est l'efficacité de la démarche dédicatoire qui est en jeu et le document appelle plusieurs remarques pour en identifier les ressorts[63].

26 Une première remarque tient au jeu de miroirs entre l'identité des dédicants — un homme et deux femmes — et le genre des trois divinités destinataires — un dieu et deux déesses. On pourrait même déduire de ce parallèle qu'Aristomachè et Théoris sont respectivement la mère et la femme d'Olympiodoros, représentées de part et d'autre de ce dernier sur le relief[64]. Soulignons également que le nom du dédicant masculin en fait « celui qui est donné par l'Olympios ». Or, l'Olympios par excellence est assurément Zeus. Le jeu de miroirs entre l'inscription et le relief s'arrête toutefois au nombre de figures supra-humaines sculptées dans la partie droite du *naïskos* : conformément à l'écrasante majorité des scènes de « banquet couché », un dieu et une déesse sont seuls présents dans la scène, en dépit de la dédicace à trois destinataires divins. Le couple a la faveur de ce type d'iconographie et l'artisan qui a effectué la commande n'a pas modifié la structuration habituelle de la partie supra-humaine du relief. En revanche, la présentation d'une corne d'abondance sur le bras du banqueteur couché est tout à fait originale dans la série[65]. On y reviendra.

27 Une deuxième remarque concerne les attributs onomastiques de Zeus et de Tychè. Cette dernière est qualifiée d'*Agathē* et l'épithète est placée en position seconde. Ce choix est d'autant plus intéressant que les invocations à la « B/bonne F/fortune » (avec ou sans majuscule selon le choix des éditeurs des inscriptions) présentent la succession inverse, sous la forme *A/agathē T/tychē*[66]. Dans le cas présent, les dédicants ont

manifestement appliqué à Tychè la succession théonyme + attribut(s) qui caractérise Zeus dans l'inscription. Tant le libellé de sa séquence onomastique calquée sur celle du dieu que la configuration familiale où elle s'insère font de Tychè une puissance divine à part entière. Quant à Zeus, il se voit attribuer deux épiclèses : *Epiteleios* et *Philios*. La seconde est attestée par ailleurs, dans des dédicaces contemporaines mises au jour au centre d'Athènes et au Pirée[67]. Elle fait du dieu le protecteur de la *philia*, ici incarnée par sa mère divine. Ce terme, souvent traduit par « amitié », se réfère plus globalement à l'attachement réciproque au sein des relations familiales et sociales[68]. La première épiclèse ajoute le préfixe *epi* à une appellation bien attestée pour Zeus : il est le dieu *Teleios*. Sous ce nom, il peut être associé à Héra *Teleia*, en tant qu'il est « l'accompli » et elle, « l'accomplie », unis par les liens du mariage. Quand il porte l'épiclèse sans Héra, il est « celui qui accomplit » les vœux de ceux qui l'honorent[69]. C'est en ce sens que se comprend le composé *Epiteleios*, qui met en évidence la capacité du dieu à l'accomplissement, à savoir l'*epiteleia*. En Attique à la même période, on trouve des vœux pour l'accomplissement des bienfaits sous la forme du génitif absolu ἐπιτελουμένων τῶν ἀγαθῶν ou du complément ἐπὶ τελεστῶν ἀγαθῶν. Dans la cité de Mytilène, toujours à la même période, la figure d'une Ἐπιτελεία τῶν ἀγαθῶν, « Accomplissement des bonnes choses » est attestée et la majuscule s'impose puisque des sacrifices y sont prévus en son honneur[70]. Ce constat implique une troisième remarque sur l'inscription du Pirée, dans la lignée de la deuxième.

28 En effet, la construction même de la dédicace mérite l'attention. On y discerne une sorte de chiasme, rendu d'autant plus évident par le strict parallèle entre l'épiclèse *Philios* et l'identité de la mère de Zeus, Philia. La « Fortune bonne », pourvoyeuse de bienfaits, peut alors être interprétée comme une glose de l'épiclèse *Epiteleios* et permet de sous-entendre le génitif τῶν ἀγαθῶν, dont on a vu qu'il était récurrent dans les attentes des dédicants, à l'échelle civique ou individuelle. Zeus *Epiteleios* est sollicité pour l'obtention des bonnes choses, à savoir les bienfaits que Tychè contribue à faire advenir. Ce qui donne le schéma suivant :



29 Au lien d'ascendance entre Philia et Zeus *Philios* répond le lien matrimonial entre Tychè *Agathè* et Zeus *Epiteleios*. Tychè n'est pas ici la fille du dieu, comme l'était la Tychè *Sōteira* de Pindare, mais son épouse. C'est une autre manière d'intégrer parmi les compétences du dieu ce que représente la Fortune positivement connotée, à savoir la réussite de tout processus. En concevant leur relief dédicatoire, Aristomachè, Olympiodoros et Théoris n'ont rien fait d'autre qu'Hésiode construisant, à la fin de la *Théogonie*, les mariages de Zeus en autant de sphères de compétence du dieu, que ce soit l'intelligence rusée qu'il intègre en avalant Mètis ou l'exigence d'équilibre normé que lui confère son union avec Thémis[71]. La portée de l'un et l'autre document est sans doute incommensurable, mais les mécanismes polythéistes à l'œuvre sont identiques de part et d'autre.

30 La quatrième et dernière remarque concerne la corne d'abondance tenue par le dieu. Il s'agit quasiment d'un *hapax* iconographique dans la série des reliefs au « banquet couché[72] ». La commande des dédicants athéniens semble bien avoir été spécifique sur ce point. En revanche, dans l'iconographie attique, un tel attribut est associé à l'époux de Perséphone quand son statut de divinité pourvoyeuse de richesse, sous le nom de Ploutôn, prend le pas sur celui de souverain régnant sur les morts[73]. On le trouve aussi dans les bras de Ploutos, la figure de la « Richesse » enfantée par Déméter dans la *Théogonie* d'Hésiode et associée étroitement à la déesse et à sa fille dans l'*Hymne homérique* en leur honneur[74]. La corne d'abondance est également l'apanage de l'Agathos Daimôn sur un fragment de base de statue, daté du milieu du IVe siècle et mis au jour sur l'Acropole *(Fig. 2)*. La statue est perdue et la base est mutilée, mais elle porte un relief où l'on voit encore une figure masculine barbue sur la gauche, levant légèrement la main droite, paume vers l'extérieur, et tenant une corne d'abondance sur le bras gauche ; une femme au centre tient son voile de la main droite ; une autre figure féminine se tient en position presque faciale. Une inscription était gravée en deux ou trois lignes au-dessus des figures en relief[75] :

[— — —].[— — —]
ἀνέθηκ[— — (?)]
Ἀγαθὸς Δα[ίμω]ν [Ἀγ]α[θῆ] Τύχη

Fig. 2. Athènes, Musée national, n° inv. 4069. D'après WALTER (1923), p. 185, n° 391.

31 La dédicace elle-même a disparu, hormis le verbe signalant la démarche. En revanche, deux des figures représentées sont désignées par leur nom au nominatif, ce qui permet d'identifier la figure masculine à gauche comme Agathos Daimôn et la figure féminine au centre comme Agathè Tychè (selon la séquence onomastique habituelle). Le nom de la troisième figure, assurément féminine elle aussi, est perdu dans la cassure de la base[76]. Le geste d'Agathè Tychè de porter la main à son voile renvoie à un arrière-plan matrimonial largement attesté[77]. Agathos Daimôn et Agathè Tychè sont ici conçus comme un couple, ce qui ne manque pas d'évoquer la relation conjugale que le relief du Pirée instaure entre Zeus *Epiteleios Philios* et Tychè *Agathē*. Soulignons enfin, toujours à propos de la corne d'abondance, que l'attribut est attesté pour Agathè Tychè, à Athènes, à partir de la première moitié du IVe siècle. Il deviendra récurrent dans la

représentation de la déesse Tychè par la suite, et ce dans tout le monde grec, ainsi que l'atteste Pausanias dans le passage sur la statue de Boupalos dont nous sommes partis[78].

32 En conséquence, c'est bien le statut de Zeus comme *Epiteleios tōn agathōn* que symbolise la corne d'abondance portée par le dieu du relief du Pirée, à l'instar de Ploutôn, d'Agathos Daimôn, de Ploutos et d'Agathè Tychè elle-même. Mais chaque divinité offre un éclairage spécifique sur le processus qui mène aux bienfaits : Ploutôn est le dieu qui agit sur le *chthōn*, le sol où reposent les morts et s'enracinent les végétaux, Agathè Tychè met l'accent sur le succès de l'opération, dont l'enfant Ploutos, auquel elle est souvent associée, traduit le résultat concret[79]. Quant au Zeus *Epiteleios* du relief du Pirée, c'est son pouvoir en tant que *Teleios* par excellence qui est ici choisi pour soutenir l'obtention des bienfaits figurée par la corne d'abondance et confortée par l'identité de son épouse. Il englobe ainsi la totalité du processus[80]. Pour refermer cette analyse, revenons à la Tychè athénienne quand elle est *Agathē*.

Envoi

33 À l'époque où Aristomachè, Olympiodoros et Théoris faisaient graver le relief qu'ils allaient offrir au Zeus du Pirée, des comptes officiels de la cité d'Athènes attestent qu'Agathè Tychè disposait d'un sanctuaire civique[81]. En outre, à la même période, se généralise l'invocation ἀγαθῆι τύχηι dans les inscriptions athéniennes en en-tête ou dans la clause d'adoption des décrets[82]. Toutefois, le statut de ce datif est loin d'être aussi clair que le laisse entendre le choix (moderne) d'une minuscule à l'initiale du nom et de l'épithète. Tout d'abord, nombre de documents indiquent qu'il ne s'agit pas d'une « bonne fortune » générique puisque la formule déployée intègre le génitif de l'instance émettrice de la décision. Ainsi, la première mention de l'expression complète se trouve chez Thucydide, citant le texte d'un décret athénien comprenant l'expression τύχῃ ἀγαθῇ τῇ Ἀθηναίων. Le premier décret athénien conservé sur pierre avec cette même mention remonte à l'année 378/7 : Ἀριστοτέλης εἶ[πεν τύχ]ηι ἀγαθῆι τῆι Ἀ|θηναίων καὶ τ[ῶ]ν [συμμ]άχων τῶν Ἀθηναίω|ν, *κτλ.*[83]. Dans un décret honorifique de 343/2, on lit δεδόχθαι τῆι βουλῆι, ἀγαθῆι τύχηι τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῆς βουλῆς ἐπαινέσαι, *κτλ.*[84]. Dans un décret d'Éleusis de 332/1, c'est le datif τύχηι ἀγαθῆι τῶν δημοτῶν qui est mentionné[85]. Par la suite, la formule standardisée ἀγαθῆι τύχηι δεδόχθαι… sans autre précision se généralisera, mais il s'agira toujours de placer anticipativement la décision prise dans le cadre adéquat de sa réalisation, à l'échelle locale. Le choix — que la transcription ci-dessus a respecté — d'adopter la minuscule à l'initiale de *tychē* et de son épithète tend à ôter au vœu sous-jacent toute référence à la sphère divine. Mais ce n'est sans doute pas de bonne méthode, surtout pour les décrets du IVe siècle, au moment même où dédicaces et comptes officiels attestent que la Bonne Fortune est bel et bien une déesse à laquelle la cité athénienne rend un culte[86]. La démarche a pu se démonétiser au fil du temps et le vœu perdre en intensité sous l'effet de la redondance formulaire. Néanmoins, si l'on reprend sous cet angle les clauses d'adoption des décrets contemporains, transcrire Ἀγαθῆι Τύχηι δεδόχθαι… et traduire « sous l'égide de Bonne Fortune, il a plu à/aux… » rendrait sans doute davantage compte de ce qu'entendait une oreille grecque et de ce que gravaient les lapicides, insensibles aux majuscules et aux minuscules.

34 Tychè n'est pas la déesse de la chance ou du hasard. Elle est « Fortune », en bonne ou en mauvaise part ; elle est la puissance divine de « ce qui survient », par la volonté divine, dans une existence humaine faite de biens et de maux.

BIBLIOGRAPHIE

F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, Paris, 1889.

C. Blinkenberg, « Un bas-relief votif grec de la Glyptothèque Ny-Carlsberg », *Bulletin de l'Académie royale des Sciences et des Lettres de Danemark* (1916), p. 203–209.

B. Borg, « Eunomia or 'make love not war' ? Meidian personifications reconsidered », in B.E. Borg, E. Stafford, J. Herrin (dir.), *Personification in the Greek World*, Aldershot, 2005, p. 103–210.

M. Briand, *Pindare, Olympiques*, édition bilingue commentée, Paris, 2014.

R. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, 1982.

C. Calame, *Alcman.* Introduction, texte critique, témoignage, traduction et commentaire, Rome, 1983.

C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996.

A.B. Cook, *Zeus. Study in Ancient Greek Religion*, II. *Zeus, God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge, 1925.

M. Crubellier, A. Jaulin, P. Pellegrin (dir.), Philia *et* Dikè. *Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Paris, 2018 (*Kaïnon – Anthropologie de la pensée ancienne*, 10).

J.-M. Dentzer, *Le Motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e^ au IV^e^ siècle avant J.-C.*, Rome, 1982 (*BEFAR*, 246).

G. Dimaurobattilana, *« Moira » e « aisa » in Omero. Una ricerca semantica e socio-culturale*, Roma, 1985.

A. Dimopoulou-Pilouni, « La Bonne Fortune et son rôle civique dans les cités grecques et romaines », in B. Legras (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, 2012, p. 167–180 [https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.9470].

E. Eidinow, *Luck, Fate, and Fortune: Antiquity and its Legacy*, London, 2011.

T.S.F. Jim, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford, 2022.

S.P. Kershaw, *Personification in the Hellenistic World: Tyche – Kairos – Nemesis*, Diss. Bristol, 1986.

G.V. Lalonde, Horos Dios. *An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leiden/Boston, 2006 (*Monumenta Graeca et Romana*, 11).

S.B. Matheson, *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art* (exhibition catalogue Yale University Art Gallery), New Haven, 1994.

W. Messerschmidt, Prosopopoiia. *Personifikationen politischen Charakters in spätklassischer und hellenistischer Kunst*, Köln, 2003.

D. Metzler, « Eunomia und Aphrodite. Zur Ikonologie einer attischen Vasengruppe », *Hephaistos* 2 (1980), p. 73–88.

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I. *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, 1967[3].

G. Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, 2015.

V. Pirenne-Delforge, « Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *RHR* 208 (1991), p. 395–413.

V. Pirenne-Delforge, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », in V. Dasen (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg/Göttingen, 2004 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), p. 171–185.

V. Pirenne-Delforge, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, 2020.

V. Pirenne-Delforge, « Xenokrateia the Athenian and Her Tailor-Made Divine Team », in V. Pirenne-Delforge, M. Węcowski (dir.), *Politeia and Koinōnia. Studies in Ancient Greek History in Honour of Josine Blok*, Leiden, 2023, p. 278–285.

V. Pirenne-Delforge, *Daimōn. Modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, à paraître.

V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », in V. Dasen, M. Hennard Dutheil (dir.), *From Fata to Fairies. Des Parques à la Fée Carabosse*, Lausanne, 2011, p. 93–113.

V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, « What is Ancient Greek Religion ? Many vs. One », in E. Eidinow, J. Kindt (dir.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, p. 39–47.

V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016.

G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).

G. Pironti, « Dans l'entourage de Thémis : les Moires et les 'normes' panthéoniques », in P. Brulé (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 13–27.

G. Pironti, « De la 'liste' à la 'configuration' de puissances divines : réflexions sur les 'formes élémentaires' du polythéisme en pays grec », *ARG* 24 (2022), p. 77–95.

K. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, first English edition, revised and updated, Chicago/London, 2004 (original allemand 1985).

J. Rudhardt, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971.

J. Rudhardt, *Le Rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.

J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999.

A. Smith, Polis *and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden/Boston, 2011.

A. Stewart, « Hellenistic Free-standing Sculpture from the Athenian Agora, Part. 2. Agathe Tyche, Aphrodite, Artemis, Athena, Eileithyia », *Hesperia* 86 (2017), p. 83–127.

H. Strohm, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, Stuttgart, 1944.

S.V. Tracy, « *IG* II[2] 1195 and Agathe Tyche in Attica », *Hesperia* 63 (1994), p. 241–244.

L. Villard, « Tyché », *LIMC* VIII (1997), p. 113–125.

O. Walter, *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen*, Wien, 1923.

M.L. West, *Hesiod. Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, 1966.

NOTES

1. Pausanias, IV, 30, 4–5 (trad. d'après J. Auberger, *CUF*).

2. *E.g.* Homère, *Iliade* IV, 106 ; V, 287 ; XI, 116 ; *Odyssée* VI, 290 ; X, 88.

3. Paus., IV, 30, 6 (trad. d'après J. Auberger, *CUF*).

4. Voir Villard (1997), p. 124.

5. Sur les attributs de Tychè, voir l'article de P. Maillard ici même.

6. Allègre (1889), et l'intéressant survol de Dimopoulou-Piliouni (2012), § 7–17.

7. Voir *infra*, p. 21–29, pour le culte de la déesse à Athènes.

8. Hésiode, *Théogonie*, 360.

9. *Hhom. Déméter*, 420.

10. Archiloque, fr. 16 West : πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα Περίκλεες ἀνδρὶ δίδωσιν. J'emprunte à Eidinow (2011) l'artifice de présentation de la majuscule/minuscule à l'initiale pour exprimer, en première instance, l'incertitude sur le statut de ces agents.

11. Plutarque, *Solon*, 3, 5 : ἔνιοι δέ φασιν ὅτι καὶ τοὺς νόμους ἐπεχείρησεν ἐντείνας εἰς ἔπος ἐξενεγκεῖν, καὶ διαμνημονεύουσι τὴν ἀρχὴν οὕτως ἔχουσαν· (fr. 31 West) 'πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διὶ Κρονίδῃ βασιλῆι | θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι', « certains disent encore qu'il avait entrepris de mettre ses lois en vers, et ils en rappellent ainsi le commencement : 'Prions d'abord Zeus, le roi, fils de Kronos, d'accorder à ces lois bonne *tychē* et gloire ! ' ». La traduction que l'on peut donner de *tychē* sera discutée *infra*.

12. Voir aussi de pauvres fragments papyrologiques de Sappho (fr. 20, 4 et 60, 6 Voigt) où le substantif apparaît. Remarquons que les τύχαι sont qualifiées d'ἔσλαι (= ἔσθλαι) dans le fragment 20, pointant vers l'*agathē tychē* qui sera bien attestée à partir du IV^e^ siècle (voir *infra*).

13. L'interrogation sur la puissance divine et ses généalogies, ainsi que le refus de choisir *a priori* une traduction de la notion de *tychē* qui en orienterait les résultats, justifient de reprendre l'enquête en dépit d'une abondante bibliographie sur le sujet. Malgré cette abondance, la thèse de Fernand Allègre sur Tychè (Allègre [1889]) reste la seule monographie intégralement consacrée à la déesse. Sur la dimension iconographique de cette figure, on épinglera Matheson (1994), Villard (1997), Messerschmidt (2003) et Smith (2011), cette dernière centrée sur Athènes. L'étude de Strohm (1944) porte principalement sur Pindare et sera convoquée dans ce cadre. Une approche fine de la portée de *T/tychē* est menée au deuxième chapitre de la thèse non publiée de Kershaw (1986), qui jette toutefois le gant face à la généalogie hésiodique (p. 2/6).

14. Hés., *Théog.*, 217–219, 901–906.

15. Hés., *Théog.*, 188–195 ; Hom., *Il.* V, 370–372.

16. Ce que Gabriella Pironti a fait tant pour Aphrodite que pour les Moires : respectivement Pironti (2007), chap. 1, et (2009). Cf. déjà Rudhardt (1986) et (1999).

17. Hés., *Théog.*, 346 : Κουράων ἱερὸν γένος.

18. Hés., *Théog.*, 346–348 : … αἳ κατὰ γαῖαν | ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι | καὶ ποταμοῖς. Leur nombre est donné au vers 364.

19. Hés., *Théog.*, 367–368.

20. Hés., *Théog.*, 363 : πρεσβύταται κοῦραι.

21. Hés., *Théog.*, 365–366 (trad. A. Bonnafé) : αἵ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης | πάντῃ ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα.

22. Le catalogue de la *Théogonie* est aux vers 349–361 du poème hésiodique et celui de l'*Hymne homérique à Déméter*, aux vers 418–423 de l'œuvre hymnique.

23. Avec les figures de Peitho, « Persuasion », Admète, « Indomptée », Ianthè, « Teint-de-Violette », Électre, « Brillante », Ourania, « Céleste », Hippo, « Chevaline », Klyménè, « Illustre », Zeuxo, « Du Joug », Klytiè, « Célèbre », Idyè, « Savante », Pasithoè, « Entre-toutes-rapide », Thoè, « Rapide », Ianeira, « Force-virile », Xanthè, « Blonde », Menesthè, « Constante », Telesto, « Achevée », Mètis, « Prudence », Chryséis, « Dorée », Calypso, « Enveloppante ». Les traductions sont partiellement empruntées aux jolies trouvailles d'Annie Bonnafé dans sa traduction de la *Théogonie* (1993). Il en va de même aux notes suivantes.

24. Cf. Calame (1996), p. 39–40, 163–165, 184–185 ; Pironti (2007), p. 42–43, 48–51, 126–136 ; Pirenne-Delforge — Pironti (2016), p. 133–134 ; 150–151, 174, 184–187.

25. Prymno, « Pied-des-Monts », Rhodée, « Des Roses », Kallirhoè, « Belles-Eaux », Plexaurè, « Fouet-d'Eau », Galaxaurè, « Eau-de-Lait », Mélobosis, « Pâturage », Kerkéis, « Des Trembles », Akastè, « Des Érables », Petraiè, « Des Rochers », Amphirho, « Double-Flot », Okyrhoè, « Flot-Vif », auxquelles il faut sans doute ajouter Asia et Europè, la première faisant référence aux zones humides, comme les prairies, et la seconde, à un vaste espace, avant de devenir, dans les *Perses* d'Eschyle, les régions que l'on connaît. Styx, « Glacée/Glaçante », entre dans la catégorie des eaux, mais souterraines cette fois, avec une relation étroite à l'immortalité des dieux et à la rectitude de leur action que vient sanctionner le grand serment qu'elle patronne : sur ce point, voir Rudhardt (1971), p. 96–97. — Deux Océanines citées par Hésiode trouvent plus difficilement à s'inscrire dans l'un de ces trois registres : Dionè, dont le nom est la forme féminine de celui de Zeus, et Perséis, la version féminine de celui de Persée.

26. Voir Pirenne-Delforge (2004), p. 172–175.

27. Voir West (1966), p. 264–268.

28. Kershaw (1986), p. 2/4.

29. Sur la dimension vitaliste de cette descendance, voir Rudhardt (1971), p. 83–106.

30. Dans sa thèse de 1889, Fernand Allègre faisait de la Tychè d'Hésiode la « déesse du bonheur ». Si l'on prend le terme au sens étymologique de « ce qui arrive de bien », l'appellation ne manque pas de pertinence. Mais le terme s'est quelque peu démonétisé.

31. Alcman, fr. 64 *PMG* = fr. 105 Calame (cité par Plut., *De fort. Rom.* 4, 318a) : Εὐνομίας τε καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ | καὶ Προμαθήας θυγάτηρ.

32. Elle participe aux apprêts de Pandora dans *Les Travaux et les Jours*, 73. Sur Peitho, voir Buxton (1982) ; Pirenne-Delforge (1991).

33. Le contexte manquant précisait peut-être ce point. En l'occurrence, on ne peut exclure que seul leur père — dont on ignore l'identité — était commun.

34. C'est le sens d'Eunomia, qui renvoie au verbe νέμειν, « répartir ». Il ne s'agit donc pas, à ce stade, d'une référence aux bonnes lois, même si νόμος dans cette acception est lui aussi associé à νέμειν (Rudhardt [1999], p. 97–103 ; *contra* Calame [1983], p. 500–501). Cf. la première occurrence du terme εὐνομία chez Homère (*Od.* XVII, 487) où le terme est significativement opposé à ὕβρις. Comme Aphrodite et Peitho, Eunomia peut être associée à un cadre tant érotique que politique : voir Metzler (1980) ; Borg (2005).

35. On retrouve de façon significative Peitho et Tychè dans les *Suppliantes* d'Eschyle, quand le roi Pélasgos, confronté à la supplication des Danaïdes, doit convoquer le peuple pour le convaincre de les accueillir : Πειθὼ δ ἔποιτο καί Τύχη πρακτήριος, « que Persuasion m'accompagne et Tychè efficace ».

36. Pind., *Ol.* XII, 1–5 : λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου, | Ἰμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα. | Τὶν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαί | νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι | κἀγοραὶ βουλαφόροι.

37. Le poète aurait aussi qualifié, dans une œuvre perdue, la déesse de Φερέπολις « Porte-cité » : fr. 39 Maehler = Paus., IV, 30, 6 (voir le passage *supra*, note 3).

38. Pind., *Ol.* XII, 5–9 (trad. M. Briand [2014]) : … αἴ γε μὲν ἀνδρῶν | πόλλ’ ἄνω, τὰ δ’ αὖ κάτω ψεύδη μεταμώνια τάμνοισαι κυλίνδοντ’ ἐλπίδες·| σύμβολον δ’ οὔ πώ τις ἐπιχθονίων | πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρεν θεόθεν | τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί.
39. Pind., *Ol.* XII, 10–12 (trad. *idem*) : πολλὰ δ’ ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν, | ἔμπαλιν μὲν τέρψιος, οἱ δ’ ἀνιαραῖς | ἀντικύρσαντες ζάλαις ἐσλὸν βαθὺ πήματος ἐν μικρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ.
40. Diod. Sic., XI, 20–22.
41. Sur ce processus local, voir Raaflaub (2004), p. 106.
42. Briand (2014), p. 166, avance la date de 466, à l’issue de différentes victoires à Olympie et Delphes.
43. Jim (2022), p. 36–37.
44. Raaflaub (2004), p. 108–110.
45. Selon Diodore de Sicile (XI, 72, 2), après le renversement du tyran syracusain Thrasybule, les cités siciliennes décidèrent d’ériger une statue colossale de Zeus *Eleutherios* et de célébrer chaque année des *Eleutheria*.
46. Cf. *infra*, note 56.
47. Pind., fr. 41 = Paus., VII, 26, 8 (trad. Y. Lafond, *CUF*) : ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ᾠδῇ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν, « pour ma part, je crois ce que dit Pindare en général dans son poème et, en particulier, que Tychè est l’une des Moires et qu’elle détient une force qui la place au-dessus de ses sœurs ».
48. Cf. *supra*, note 8.
49. Sur ce point, voir Pirenne-Delforge — Pironti (2011), p. 95–103.
50. Hom., *Il.* XXIV, 49. Voir *supra*, note 14, pour la généalogie hésiodique.
51. Hés., *Théog.*, 217–219.
52. Sur la *moira* homérique et le vocabulaire apparenté, voir entre autres Dimaurobattilana (1985). Ceci dit, les dieux peuvent eux aussi se voir allouer une *moira*, mais il s’agit alors des prérogatives qui leur reviennent (Hés., *Théog.*, 204, 348, 413, 520, 544, etc.), à l’instar de la *timē*, « la part d’honneur », qui leur échoit sous l’autorité de Zeus dans la *Théogonie* (*ibid.*, 74, 112, 203, 414, 426, etc.). La *moira* des dieux est intégralement positive, comme l’est leur être au monde.
53. Hés., *Théog.*, 901–902.
54. Sur le « réseau-dieu », voir Pirenne-Delforge — Pironti (2015) et (2016), p. 13–14, 23. Cf. aussi Pironti (2022), surtout p. 85–88, sur les configurations divines construites par les généalogies.
55. Voir Rudhardt (1999), à propos des Horai, et Pironti (2009), à propos des Moires.
56. Sur Tychè chez Pindare, voir Strohm (1944), qui souligne bien le lien étroit entre elle et le cours de l’existence humaine, mais finit par la ramener davantage à un concept qu’à une divinité (*e.g.* p. 99). — Se pose l’interprétation fine que l’on peut donner du fragment d’Archiloque sur Tychè et Moira (*supra*, note 9). Prenant acte de la dimension positive de la Tychè hésiodique, Allègre (1889), p. 30, considère qu’« il n’est pas téméraire d’entendre que Tyché envoie les biens et Mœra les maux ». Mais si l’on considère que l’ambivalence de τυγχάνειν est d’emblée présente dans la figure de Tychè, même sans être activée par Hésiode, on peut considérer que la Moira d’Archiloque pointe vers l’alternance des biens et des maux, tandis que sa Tychè en scande le surgissement dans la vie des hommes. En l’état de notre documentation archaïque, il serait « téméraire » d’interpréter en termes d’évolution du profil de Tychè ce qui n’est peut-être que l’activation de tel ou tel aspect par tel ou tel poète. En revanche, l’attribution de l’épithète d’*agathē* implique l’ambivalence du théonyme. Cela commence pour nous avec Solon, cité par Plutarque (note 11).
57. Voir *supra*, note 10.
58. Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek, n° inv. 1558 : relief votif daté des environs de 350 avant notre ère ; marbre (probablement) pentélique, avec patine rougeâtre : 43 × 58 cm ; tenon d’insertion : 9 × 10 cm. Cf. Blinkenberg (1916) ; Cook (1925), p. 1162, fig. 970 ; Nilsson (1967[3]),

p. 809–819 et pl. 28, 2 ; Dentzer (1982), p. 503–505, et R 228, fig. 483 ; Petridou (2015), p. 299, fig. 7.2.

59. Cf. Dentzer (1982), p. 503, citant le catalogue de la Glyptothèque de Copenhague par F. Poulsen, en 1951.

60. La thèse de J.-M. Dentzer fut une étape fondamentale dans la déconstruction des analyses anciennes : Dentzer (1982).

61. *IG* II^3 4, 1219 / *IG* II^2 4627.

62. Cf. Pirenne-Delforge (2020) ; Pironti (2022). Un autre cas athénien d'expérimentation onomastique est étudié dans Pirenne-Delforge (2023).

63. Dentzer (1982), p. 504, fait de la maternité de Philia une « invention généalogique hardie », et Tracy (1994), p. 243, trouve la dédicace « *puzzling* ». La « hardiesse » ou la « perplexité » deviennent relatives quand on accepte d'avoir affaire à un système qui ne repose pas sur des énoncés dogmatiques. Voir encore Dimiopoulou-Piliouni (2012), § 11, qui considère que la dédicace est « intrigante », et Stewart (2017), p. 94, n° 4 qui, décrivant le relief, ajoute un « *(sic)* » à côté de la référence au « *husband* » d'Agathè Tychè.

64. Blinkenberg (1916) ; Nilsson (1967^3), p. 809–810.

65. Sur ces considérations stylistiques, voir Dentzer (1982), p. 504.

66. Une interrogation de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* donne des résultats limpides sur ce point : en Attique, sur les 13 attestations tout à fait assurées de la séquence onomastique antérieures à 300 avant notre ère, seule l'inscription qui nous occupe présente l'ordre théonyme + attribut : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/, consultée le 2 août 2023. Soulignons toutefois que ces occurrences concernent Tychè en tant qu'objet de culte. L'invocation à *agathē tychē* dans la clause d'adoption des décrets n'est pas prise en compte, minuscule oblige. Or, avant 300, la séquence *tychē agathē* est bien attestée. Voir *infra*, le point final de l'article.

67. *IG* II^3 4, 1217–1218, trouvées au flanc sud de l'Acropole ; 1281 et 1286, mises au jour au Pirée et associées chacune à un relief où le dieu est représenté trônant et tenant probablement un sceptre ; 1287, mise au jour au Pirée également et associée à un relief représentant un serpent. Une autre inscription athénienne (*IG* II^3 4, 640), datée de l'année 324/2, est la dédicace d'un groupe d'éranistes à Zeus *Philios*. Elle est surmontée d'un relief représentant Zeus trônant, un aigle à ses pieds.

68. Cf. Crubelier, Jaulin, Pellegrin (2018).

69. Sur le dossier du *Teleios* et de la *Teleia*, voir Pirenne-Delforge, Pironti (2016), p. 184–187.

70. Athènes : *SEG* 44, 42 (327/6–318), cf. *infra* ; *IG* I^3 987 (fin v^e – début iv^e siècle) ; Mytilène (*c.* 340–330) : *SEG* 26, 750 ; cf. Pironti (2022), p. 78–81.

71. Sur les mariages de Zeus, voir Pironti (2022), p. 85–88, avec la bibliographie antérieure.

72. Le seul parallèle est un relief en mauvais état « taillé dans un bloc de format inhabituel, qui a peut-être servi de base » (Dentzer [1982], p. 340 et R 124, fig. 388). On y voit sur la droite une figure masculine barbue couchée sur un lit de banquet devant lequel une table basse est dressée avec des aliments. La figure de profil tient une corne d'abondance sur le bras gauche et tend le bras droit vers un personnage masculin faisant un signe du bras droit et représenté à la même échelle. Le détail échappe en raison de l'érosion de la surface du relief.

73. La remarquable coupe de Kodros, datée entre 450 et 400, et figurant des couples divins sur le mode du « banquet couché », porte à l'intérieur l'image de Perséphone assise sur la couche où Plouton est installé avec corne d'abondance, tous deux dûment identifiés par une inscription. Londres, British Museum, 1847,0909.6 ; *Beazley Archive Pottery Database*, 217212.

74. Hés., *Théog.*, 969–974 ; *HhomDem.*, 488–489. Cf. la pélikè attique à figures rouges, 400–300, collection privée : *Beazley Archive Pottery Database*, 5793.

75. *SEG* 47, 210 (Acropole d'Athènes, 360–350). Base quadrangulaire de 28×54cm, prof. 54 cm. Athènes, n° inv. 4069. Cf. WALTER (1923), n° 391 ; SMITH (2011), fig. 11.1 (catalogue R 4, p. 143) ; STEWART (2017), p. 94, n° 2 (qui date l'objet de *c.* 350–330).

76. WALTER (1923), p. 186, avait déjà fait l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de Philia, par comparaison avec le relief du Pirée. Une idée reprise sans référence chez SMITH (2011), p. 122.

77. C'est le geste de l'*anakalypsis*, le « dévoilement » de la mariée, telle qu'il caractérise notamment l'iconographie d'Héra au sein du couple qu'elle forme avec Zeus : PIRENNEDELFORGE, PIRONTI (2016), p. 45, 120 n. 74, 184 n. 415, 334–335.

78. VILLARD (1997), p. 124. Voir *supra*, p. 10.

79. VILLARD (1997).

80. Le relief doit sans doute être associé à un culte local de Zeus qui est également honoré comme *Meilichios* (LALONDE [1986], p. 114–117). Les relations étroites entre ce Zeus et l'Agathos Daimôn seront analysées ailleurs (PIRENNE-DELFORGE, à paraître).

81. *IG* II^2 333, avec une synthèse mise à jour chez S.D. LAMBERT, *ZPE* 154 (2005), p. 137–144 (n° 6, lignes 19–20 : un *hieron* de la déesse et ses *chrēmata*, année 335/4) ; *IG* II^2 1496 + 413, A 76–77, 107–108, 148–149 (le revenu des peaux des animaux sacrifiés en son honneur, année 331/0). La déesse disposait encore d'un *temenos* (voire deux ?) au I^{er} siècle : *IG*II^2 1035, lignes 44 et 48. Trois dédicaces de citoyens soulignent également cette dimension du culte : *IG* II^2 4610, 4644, 4564, cf. DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 11. Dans le dème de Kollytos, un sacrifice était peut-être réservé à Agathè Tychè si les restitutions de *IG* II^2 1195 (327/6– 318) par WALBANK (1994) sont correctes : voir *SEG* 44, 42 et TRACY (1994). — Selon Élien (*HV* IX, 39), une statue d'Agathè Tychè se trouvait près du prytanée d'Athènes. Sur l'identification de l'œuvre monumentale et un catalogue de reliefs et amphores attiques qui s'en sont inspirés, voir STEWART (2017), p. 85–97, qui la date des années 390.

82. TRACY (1994), avec les notes 28 et 29, *exempli gratia*.

83. Thucydide, IV, 118, 11 : ἔδοξεν τῷ δήμῳ. Ἀκαμαντὶς ἐπρυτάνευε, Φαίνιππος ἐγραμμάτευε, Νικιάδης ἐπεστάτει. Λάχης εἶπε, τύχῃ ἀγαθῇ τῇ Ἀθηναίων, *κτλ.*, et *IG* II^2 43, lignes 7–9. Cf. DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 1.

84. *IG* II^2 223, ligne 6. Cf. *IG* II^3 1, 322, lignes 5–6, la loi contre la tyrannie datée de 337/6.

85. *I. Eleusis* 85, lignes 2 et 18–19.

86. Suggestion en ce sens chez TRACY (1994), p. 243–244, et DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 13–14.

RÉSUMÉS

Pausanias s'étonnait qu'Homère n'ait pas mentionné la grande divinité qu'était devenue Tychè à son époque. Et, en effet, l'épopée homérique ne connaît ni la notion ni la déesse. En revanche, Hésiode fait de cette dernière l'une des trois mille filles d'Okéanos, et divers poètes de la période archaïque lui attribuent d'autres généalogies encore. La présente étude cherchera à comprendre le profil divin de Tychè en fonction de ces configurations familiales. Elle étudiera également l'expression dédicatoire d'une telle relation sur un relief athénien trouvé au Pirée et daté du milieu du IV^e siècle avant notre ère (*IG*II^2 4627).

Pausanias was astonished that Homer made no mention of Tyche, whom he considered to be a great divine power in his time. In fact, the Homeric epic knows neither the concept nor the

goddess. Hesiod, on the other hand, makes her one of the three thousand daughters of Okeanos, and various archaic poets have drawn different genealogies for her. This article examines the divine profile of Tyche in relation to these family configurations. It also analyses another expression of such a relationship, inscribed on an Athenian dedicatory relief found in Piraeus and dated to the mid-fourth century BC (*IG* II² 4627).

AUTEUR

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Collège de France / Université de Liège
V.pirenne@uliege.be

Aux origines des attributs de Tychè

Pauline Maillard

Introduction

1 Afin de brosser un portrait de la matérialité des formes antiques des *Tychai*, il est nécessaire de tirer profit de sources diverses : textuelles, épigraphiques en premier lieu, mais aussi plastiques dans divers domaines comme la sculpture et les arts décoratifs, la mosaïque notamment. La figure s'illustre aussi dans la gravure et la glyptique puisque les *Tychai* s'imposent comme un thème incontournable des monétaires du monde grec jusqu'à l'époque impériale. Cette popularité dans la numismatique est un corollaire d'une image affichant dès l'origine sa dimension politique. En effet, dès ses premières apparitions dans le monde grec, la Tychè invoquée par les Hellènes est associée au salut de la cité[1]. Les plus anciennes traces de cette relation remontent à la période classique, et plus particulièrement aux textes de Pindare, où Tychè est d'ores et déjà qualifiée de *Sōteira*, la sauveuse, que le poète invoque pour protéger la ville d'Himère[2]. Nommée en tant que fille de Zeus *Eleutherios*, elle y est appelée à gouverner la mer et la terre, conduire les navires et guider les hommes dans leurs actions politiques[3]. Dans ce texte, la maîtrise du champ maritime est aussi un moyen de rappeler l'ascendance divine de la déesse, telle que l'a décrite Hésiode en la plaçant au sein des Océanides[4]. Le domaine d'action marin de Tychè est central : il conditionne sa capacité nourricière mais aussi sa prévalence sur l'imprévisibilité du destin de chaque homme au sein d'un milieu instable. La relation de Tychè avec les fleuves et les flots, dont elle est la sœur, nourrit d'ailleurs son aspect ambigu, duel et changeant, puisque le flot est autant ce qui nourrit que ce qui emporte.

2 Si l'on détecte une présence discrète de Tychè dans les textes de la tradition classique[5], les manifestations matérielles d'une figure de Tychè ne sont quant à elles pas antérieures au IV^e^ siècle av. J.-C., moment où elle devient alors une entité divine à part, comme en témoignent les sources épigraphiques athéniennes qui consacrent alors l'invocation d'*Agathē Tychē*, communément traduite par « Bonne Fortune ». Dans son étude dédiée au rôle civique de Tychè dans les cités grecques[6], A. Dimopoulou-Piliouni postule que l'irruption de la déesse au début du IV^e^ siècle serait la conséquence d'un

siècle antérieur extrêmement mouvementé et marqué par les guerres médiques, les défaites et les victoires des Grecs, la guerre du Péloponnèse ou encore la peste. Autant d'évènements qui auraient fait émerger le besoin de contrer les incursions de l'imprévu dans les affaires de la *polis* face « aux changements radicaux de sa structure politique et sociale[7] ». Le rôle de plus en plus incontournable qu'acquiert alors *Agathē Tychē* serait celui d'une force, avant tout, dont il est sage de s'attirer le soutien. En d'autres termes, l'apparition d'un culte dédié à Tychè au sein des cultes d'Athènes et du monde grec serait la manifestation d'une réflexion empirique sur le rôle de l'inattendu dans la vie des hommes.

3 Nous savons, grâce aux inscriptions, qu'*Agathē Tychē* possédait un sanctuaire à Athènes au plus tard dans le second quart du IVe siècle, la cité disposant alors de magistrats célébrant son culte et prélevant une partie de ses revenus sur la vente des peaux issues des sacrifices réalisés, entre autres, pour *Agathē Tychē*[8]. La Tychè « grecque », telle qu'elle apparaît alors, peut aussi afficher une identité très précise. Dans un document fameux du IVe siècle av. J.-C., le décret de la seconde confédération athénienne, elle est d'ailleurs convoquée en tant que « Tychè des Athéniens et de leurs alliés[9] ». Tychè peut donc être associée à un ethnique mais elle acquiert aussi petit à petit une dimension associative, puis personnelle, puisqu'elle apparaît également dans les dédicaces privées[10]. Tout au long du IVe siècle av. J.-C., la coutume consistant à adresser un vœu ou une demande formulée par le corps civique « à *Agathē Tychē* » s'installe jusqu'à devenir la norme. Selon A. Dimopoulou-Piliouni, « l'usage du datif pourrait alors indiquer plus spécifiquement que la décision est prise en invoquant les auspices de Bonne Fortune en tant que déesse protectrice de la cité et des citoyens[11] ».

L'archétype de la Tychè hellénistique

4 Si l'analyse littéraire et épigraphique du dossier attaché à Tychè permet d'expliquer la croissance en popularité dont jouit cette figure, elle ne permet aucune interprétation quant à la genèse des formes iconographiques de la déesse. Nous savons qu'une statue de bronze lui était vraisemblablement consacrée à proximité du Prytanée sur l'Agora d'Athènes, épicentre de la vie publique[12], mais nous ne connaissons malheureusement aucun détail quant à la forme de l'œuvre en elle-même. D'après Pausanias, la première représentation de Tychè remonterait à la statue créée par Boupalos à Smyrne au milieu du VIe siècle av. J.-C., laquelle portait sur la tête un *polos* et, dans la main, une corne d'abondance, une œuvre dont nous n'avons aujourd'hui plus aucune trace matérielle[13]. C'est au sculpteur Eutychidès de Sicyone, élève de Lysippe, que l'on doit un modèle iconographique dans lequel une forme canonique de Tychè va se cristalliser jusqu'à devenir un archétype maintes fois copié. Inaugurée en 296 av. J.-C., la célèbre « Tychè d'Antioche » fait office de précurseur d'un genre hybride, nouveau dans la sculpture grecque, qui confond en une seule image et pour la première fois, « statue de culte et statue de genre[14] ». L'original en bronze de cette Tychè d'Antioche ne nous est pas parvenu, mais l'œuvre est connue par des copies romaines, la plus complète étant sans doute la copie d'époque impériale conservée dans les collections des musées du Vatican. Je me permettrai ici de décrire en détail cette sculpture dans sa version en marbre la mieux préservée *(Fig. 1)*[15]. Elle représente une figure féminine assise, enveloppée dans un *himation* que l'on dit fermé, c'est-à-dire formé par un drapé replié sur la poitrine et recouvrant entièrement les bras. La figure féminine est assise sur un

bloc de roche sur lequel repose sa main gauche. Les deux jambes sont croisées : celle de droite repose sur le genou gauche alors que le pied de la déesse repose sur l'épaule d'un personnage torse nu aux cheveux longs et indisciplinés, nageant les bras étendus, la tête tournée vers sa droite et le regard dirigé vers le haut. Le regard du personnage féminin, quant à lui, est projeté vers l'avant. Sa main droite est relevée en direction du visage, le coude est posé sur la cuisse droite. Plusieurs éléments font figure d'attributs dans cette composition : dans la main droite, Tychè tient, levée à hauteur de son cou, une gerbe composée d'épis de blé. Cette dernière compose l'appel le plus évident à la qualité frugifère de la divinité. L'autre main est posée sur un amas rocheux qui n'est autre que l'assise de la *chôra* d'Antioche, le mont Silpion, rocher qu'elle protège en y posant sa main. À ses pieds et sous sa sandale, il faut reconnaître le fleuve traversant la ville, l'Oronte, que le sculpteur a représenté sous les traits d'un homme aux cheveux défaits nageant au-dessus des flots. Ce personnage évoque bien entendu le fleuve nourricier de la ville mais l'association ici opérée n'est pas exclusive puisqu'il renvoie aussi sans doute au tumulte fluvial. Il s'agit sans doute en cela d'une construction rappelant la généalogie hésiodique de la déesse replaçant Tychè dans la sororité qu'elle partage avec les flots, les fleuves et les rochers[16]. La posture adoptée par la figure féminine, qui repose sa main sur la terre ferme et son pied sur le fleuve, marque, d'une part, une maîtrise s'exerçant tant sur terre que sur mer et, d'autre part, elle souligne sa capacité à tirer fruits et profits des richesses du sol et du fleuve. Toutefois, son attribut le plus évident, et qui sera d'ailleurs le plus pérenne au gré de ses mutations futures, c'est le port de la couronne turriforme, posée au-dessus d'un voile. Dans l'œuvre d'Eutychidès, le couvre-chef illustre sans aucun doute les remparts d'Antioche, c'est-à-dire la limite de son espace urbain fortifié. Dans la version proposée par l'élève de Lysippe, Tychè personnifie donc la cité d'Antioche dans un ensemble qui comprend sa ville et son territoire. Il s'agit d'un attribut totalement nouveau sur lequel il convient de revenir en détail. La référence au blé nourricier, quant à elle, fait écho à une affinité de longue date entre les divinités féminines du monde grec et les symboles associés à la fertilité et, plus largement aussi, à la prospérité. La gerbe de blé emprunte en effet à plusieurs entités divines garantes de la fécondité des hommes et des sols : en premier lieu Déméter, génératrice des récoltes de céréales qu'elle porte dans les mains sous la forme de bouquets ou dans un panier, un *kanoun* de joncs tressés, dont elle se sert aussi comme couvre-chef. J'aurai l'occasion de revenir sur ces éléments.

Fig. 1. Tychè d'Antioche, copie romaine de la statue d'Eutychidès, musées du Vatican, H. 1,10 m, n° inv. 2672. Domaine public (licence wikicommons).

5 Pour expliquer les éléments réunis dans le type iconographique de la Tychè d'Eutychidès, il est nécessaire d'insister sur le contexte géographique pour lequel elle a été pensée. En effet, l'élaboration du modèle *pour* Antioche — et peut-être *à* Antioche même ? — est loin d'être anodine, que ce soit dans son contexte géographique mais aussi conjoncturel. L'inauguration de la Tychè en 296 intervient quelques années seulement (probablement moins de cinq ans) après la fondation de la ville par Séleucos I[er] qui la nomme en hommage à son père, Antiochos. Antioche est donc une ville nouvelle, vitrine de l'empire séleucide sur le front oriental de la Méditerranée et concurrente directe d'Alexandrie. Ce voisinage présente aussi une importance significative dans le développement que connaîtra Tychè parmi les monarchies hellénistiques au sein desquelles elle sera largement mobilisée pour favoriser la mise en place d'un nouvel ordre politique en Méditerranée grecque et orientale.

La coiffe turriforme et ses origines orientales

6 Si le port de la couronne turriforme est une nouveauté dans une perspective helléno-centriste, en contexte oriental elle possède une très riche généalogie qui prend racine dans les religions mésopotamiennes. La coiffe y revêt en effet un fort symbolisme qui renvoie indéniablement aux dynastes orientaux de l'empire assyrien puis de la Perse achéménide[17]. Dans l'art néo-assyrien en particulier, le port de la couronne murale s'étend même hors de la sphère divine. Sur les reliefs du palais royal de Ninive, le roi Assurbanipal est représenté au banquet accompagné de sa femme Liballi-Sharrat, présente en sa qualité d'épouse royale mais aussi, dans ce contexte, dans un rôle qui est celui de la parèdre du roi *(Fig. 2)*. C'est en cette qualité qu'elle apparaît comme l'alter-

ego du souverain partageant avec lui la boisson du banquet tout en arborant une couronne décorée de tours intercalées par des murs. Dans cet exemple, la coiffe représente de manière transparente une forme miniaturisée des remparts de la ville, et, par processus métonymique, l'empire d'Assurbanipal. L'image effectue donc un renvoi physique à la forme de la muraille, mais aussi, en second plan, au caractère poliade de la prêtrise exercée probablement par l'épouse du souverain. L'attribut de la reine permet également de l'associer en tant que mère de l'héritier au trône, et donc en tant que garante de la stabilité et de la prospérité du royaume[18]. Dans ces qualités, elle est aussi inévitablement associée à Ishtar qui partage ces prérogatives avec nombre de ses consœurs actives dans les panthéons orientaux voisins, Ashtart dans le domaine levantin ou encore Kubaba chez les rois Hittites, et plus tard dans le culte anatolien de la Mère des dieux[19]. Chacune de ces divinités se distingue aussi par le port d'une coiffe haute, qui prend diverses formes. Elle est généralement cylindrique et combine des éléments végétaux qui la rapprochent d'un panier (un *kanoun* ou un *kalathos*), ou des matériaux lisses lui conférant un aspect comparable au *polos* grec. L'association de ce dernier avec les prérogatives frugifères de plusieurs divinités est commune dans tout le pourtour méditerranéen et en particulier en Grèce, où il couronne tant Déméter que Cybèle.

Fig. 2. Détail du relief dit « du banquet couché » figurant la reine Liballi-Sharrat, Ninive, Palais d'Assurbanipal, 645–635 av. J.-C.

© The Trustees of the British Museum.

7 Le lien entre coiffe végétale et couronne murale nécessite un détour par Chypre, où il est explicite dès le IV^e^ siècle av. J.-C. On y constate en effet l'apparition de divinités féminines combinant dans leur coiffure des pièces évoquant les fortifications de la ville. C'est le cas tout d'abord au travers de l'iconographie attestée sur le monnayage du roi

Nikoklès de Salamine qui, le premier, fait figurer à l'avers de ses émissions en or un buste de la Grande déesse locale portant une coiffe conjuguant des éléments architecturaux[20]. La forme choisie combine plusieurs attributs : un *kalathos* alternant des éléments végétaux et animaux (notamment ce qui semble être des bucranes) et des détails architecturaux. Sur une émission de statères en or, en particulier, on distingue au sommet de la coiffe portée par la figure féminine de probables créneaux ainsi que des éléments de colonnades retombant à gauche du visage, dans une mise en image confondant chevelure et décor architectural. La restitution de ce modèle doit beaucoup aux corpus des statues d'époque lagide mises au jour sur le site de Boubastis, parmi lesquelles Marianne Bergmann a reconnu récemment un type iconographique d'origine chypriote[21]. On distinguera en particulier un exemplaire représentant probablement une Isis-Aphrodite dérivée d'un type imitant peut-être la Grande déesse chypriote, selon l'hypothèse de M. Bergmann[22]. On y reconnaît en tous les cas le port d'un voile et au-dessous une colonne ou un pilier, positionné légèrement en diagonale en reposant sur les omoplates. Plusieurs monnayages chypriotes corroborent l'existence d'une divinité dont l'imaginaire emprunte au domaine « architectural ». Ainsi un peu plus tard, sur les émissions de Nikoklès de Paphos, dans le dernier quart du IV^e^ siècle av. J.-C, on distingue une tête féminine arborant une coiffe hybride superposant une couronne murale, sensiblement proche de celle portée par l'épouse d'Assurbanipal. Sur la représentation, la couronne « s'encastre » dans un *kalathos* végétal qui alterne des motifs de palmes et de petits anneaux *(Fig. 3)*. Le port de ce couvre-chef mixte trouve des parallèles dans la plastique en argile chypriote : notamment sur une tête moulée trouvée à Stylloi sur le territoire de Salamine[23]. Il s'agit d'un type féminin, caractérisé par une coiffure simple et un visage rigide qui témoignent encore tous les deux de la vigueur du style sévère propre au milieu du V^e^ siècle. Sur cette statuette d'un type rare — car peu diffusé dans la petite plastique — la coiffe connaît une forme particulièrement développée sur trois plans différents[24]. Deux piliers-colonnes dressés, pourvus de chapiteaux et d'abaques moulurés décorent les côtés du visage. On distingue au-dessus deux lignes de disques à bouton central, probablement des fleurs, entrecoupées d'une rangée figurant plusieurs sphinx de face. Au-dessus de ce premier pan de la coiffe se déploie un décor formé de six tours, chacune possédant deux parties : il s'agit à leur base d'un parement de mur composé de trois niveaux de blocs équarris, puis d'une tour divisée en deux plans terminés par une rangée de créneaux. La coiffe combine ici deux attributs qui sont aussi deux prérogatives distinctes et interdépendantes : le *kalathos* végétal, qui rend visible le pouvoir fécondant de la divinité, et la couronne murale, symbole de l'espace retranché sur la nature et du royaume sur lequel règne la déesse en protégeant la dynastie locale. L'image de la déesse telle qu'elle se présente ici porte donc en elle une forme duelle qui conjugue des attributs de fertilité et de souveraineté.

Fig. 3. Monnaie du roi Nikoklès de Paphos, 325–310, AR, dénomination inconnue, 6,92 gr. Tête de la Grande déesse (vers la gauche), légende ΠΒΑ, Apollon (vers la gauche) assis sur l'Omphalos, tenant arc et flèche, légende ΝΙΚΟΚΛΕΟΥΣ ΠΑΦΙΟΝ.

© *Kyprios Character*.

8 À partir de la seconde moitié du IVe siècle av. J.-C, le type de la déesse coiffée d'une couronne tourelée se diffuse rapidement dans la partie orientale de l'île de Chypre, en particulier dans la grande statuaire en pierre. Parmi les exemples monumentaux d'importance, une tête dite de Leucolla, emplacement de l'actuel Cap Greco, provient d'un site qui abritait peut-être un sanctuaire dédié à une divinité féminine, établi à l'extrémité de la pointe sud-est de l'île[25]. Aujourd'hui conservée dans les collections du *Neues Museum* de Berlin, la sculpture est issue de la collection de Luigi Cesnola et sa taille indique une œuvre monumentale[26]. Il s'agit d'une tête féminine portant une coiffe haute et lisse, terminée par une rangée de créneaux indiquant des tours[27]. Parmi les particularités qui lui sont associées, il faut mentionner l'absence de voile et la présence de possibles traces de restaurations (antiques ?) visibles sous la base de la coiffe. Une trentaine d'autres exemples de têtes féminines portant une couronne murale sont répertoriées sur l'île de Chypre et une grande majorité d'entre elles provient de l'est et de la région de Salamine et Idalion[28]. Le corpus chypriote présente également quelques exemplaires conservés en pied, qui témoignent de la forme complète du type iconographique associé au port de la couronne murale. Ainsi, sur une statue provenant de Trikomo aujourd'hui dans les collections du Louvre et datée vers 350, on reconnaît un type féminin associé à la grande déesse de Chypre[29]. Il s'agit d'une femme tenant une fleur contre la poitrine et parée de nombreux bijoux : un bracelet, des boucles d'oreilles et un double collier. La tête est coiffée d'une couronne formée de tours au-dessus desquelles retombe un voile. Le type est d'ailleurs attesté dans la plastique lagide de petite taille, comme en témoignent des statuettes en terre cuite à l'*himation* fermé, identique à celui des statues de type chypriote trouvées à Boubastis[30].

9 En 2005, J. Karageorghis avait fait l'hypothèse que la déesse féminine portant une tiare turriforme était vraisemblablement une innovation chypriote[31]. Il s'agit en fait d'un emprunt qui, comme il est de coutume dans les polythéismes antiques, est progressivement et localement investi d'attributs nouveaux — souvent exogènes — qui sont graduellement intégrés à l'univers religieux insulaire[32]. Mais alors pourquoi prend-elle un tel essor à l'époque hellénistique ? S. Rogge et E. Zachariou-Kaila ont proposé d'expliquer l'apparition de la déesse à la couronne murale en regard du

nouveau programme du roi philhellène Évagoras, roi de Salamine. Ce souverain, à qui l'on attribue régulièrement une politique offensive, aurait visé l'expansion de son territoire en choisissant une stratégie farouchement anti-perse[33]. Évagoras aurait alors favorisé l'émergence d'une identité divine associée à la grande déesse locale, en mettant en avant son caractère guerrier, voire défensif[34]. L'influence concrète du roi salaminien sur la culture matérielle et religieuse insulaire semble toutefois surestimée, du fait qu'il est l'un des très rares monarques chypriotes mentionné dans la documentation grecque. Les rois achéménides arborant régulièrement une tiare crénelée[35], en particulier sur leurs émissions monétaires circulant au sein de l'empire et en Cilicie *(Fig. 4)*, il est plus raisonnable d'y voir une forme d'emprunt ou de contamination des attributs du pouvoir utilisés par le grand roi perse à Salamine, au profit du renforcement de la déesse en charge de la bien portance de la cité et de son roi.

Fig. 4. Monnaie issue d'un atelier cilicien, IVe siècle av. J.-C., AR, dénomination inconnue, 6,8 gr. Tête casquée d'Athéna (de face), roi perse (marchant vers la droite) tenant arc et flèche et portant une couronne turriforme ; *Sylloge Nummorum Graecorum* BN 475.

10 La déesse à la coiffe turriforme, telle qu'elle apparaît dans tout l'Orient hellénistique à compter du IVe siècle av. J.-C., ne surgit en réalité pas *ex nihilo*. Au contraire, elle s'affiche résolument comme un moyen de faire ressortir, voire d'amplifier, le caractère poliade de certaines divinités féminines spécifiques, dont les attributs se confondent souvent avec ceux du souverain. En tournant le regard vers les royaumes ouest-sémitiques et notamment les royaumes chyprophéniciens, il devient en effet possible de comparer les attributs confiés aux déesses garantes du pouvoir du monarque, Ashtart en tout premier lieu. Coiffée d'un haut *kalathos* végétal, enveloppée dans un *himation* fermé passé à l'horizontale sur la poitrine, la déesse est régulièrement accompagnée de sphinx et de griffons, aux côtés desquels elle s'affiche trônant, comme le roi[36]. Dans le territoire de Salamine, celle qui est très probablement perçue comme une forme de la grande déesse, se pare donc de tours, de murs et parfois même de colonnes dès le milieu du Ve siècle av. J.-C. déjà. C'est dans ce contexte que se développe l'archétype de la Tychè élaborée pour Antioche, située sur la rive opposée du Levant. Le culte des divinités souveraines, la grande déesse à Chypre, Ashtart dans les cités phéniciennes, souligne l'importance des prérogatives politiques dont sont déjà investies ces entités, qualités qui deviennent alors explicites dans leurs formes

plastiques. La qualité de *pherepolis* que Pindare attribue à Tychè dès l'époque classique semble témoigner d'une même évolution[37]. Son apparition se construit quelque part en miroir de la réorganisation politique des cités. Un exemple qui permet de mettre en exergue le rôle déterminant, et parfois encore sous-estimé, de Chypre en tant que laboratoire de la matérialité des images antiques.

11 La Tychè d'Antioche, très nettement apparentée dans sa forme plastique aux grandes déesses poliades qui la précèdent, affiche un fort caractère topique dans lequel se confond sa tutelle sur le lieu et sur la communauté. Dans chacune de ces deux fonctions, la déesse reprend des attributions divines veillant à l'abondance et à la fécondité des terres, des hommes et des rois. Le « modèle » établi par Eutychidès témoigne de cette ascendance complexe puisque la Tychè d'Antioche cristallise l'ensemble de ces points. Sans revenir en détail sur cette iconographie détaillée plus haut, on peut mentionner son port de la couronne murale qui se double d'un voile et celui d'un *himation* fermé — comme sur les représentations divines de Chypre — sa position trônante, héritée des divinités souveraines orientales ; enfin, la personnification de l'Oronte et le rocher d'Antioche qui matérialisent l'héritage des cultes topiques associés aux ressources naturelles[38].

La Tychè d'Alexandrie et son modèle topique

12 Ce sont ces mêmes propriétés que l'on retrouve dans le développement de la figure des *Tychai* chez les souverains hellénistiques, occupés à faire fleurir leurs territoires, mais aussi à défendre des enjeux liés à la légitimité de leur pouvoir. Tournons donc notre regard vers Alexandrie, et en particulier sur quelques œuvres qui appartiennent à ces premiers développements de Tychè en milieu lagide. Je convoquerai un exemple de mosaïque à *emblema* provenant d'Égypte puisqu'il participe à l'élaboration de la forme hellénistique de Tychè. Il s'agit d'une mosaïque découverte fortuitement lors d'opérations d'urgence menées en 1918 à Thmouis (Tell Timai) dans le Delta *(Fig. 5)*[39]. Le contexte archéologique est celui d'un ensemble domestique lié à la classe aristocratique dirigeante, peut-être la demeure cossue d'un gouverneur[40]. La mosaïque est réalisée en *opus vermiculatum* et signée par l'artiste Sophilos qui a laissé son nom dans le champ supérieur gauche (Σώφιλος ἐποίει)[41]. Le style et la finesse d'exécution de la mosaïque conduisent à rapprocher l'œuvre de panneaux exécutés par l'atelier de la cour alexandrine actif dans le quartier royal, dont de nombreuses pièces semblent élaborées sur la base de *pinakes* peints [42]. L'exécution de la mosaïque par Sophilos est probablement à placer au début du IIe siècle av. J.-C., d'après un original résolument antérieur, probablement du IIIe siècle[43].

Fig. 5. Thmouis (Égypte), centre du pavement de mosaïque à *emblema* signé par Sophilos et détail du motif périphérique, dernier quart du IIIe siècle av. J.-C., d'après Guimier-Sorbets (2019), n° 17 (montage modifié par l'autrice).

13 Le cœur du pavement en *emblema* est occupé par un portrait en buste vers lequel converge toute la composition. La figure centrale est représentée de trois-quarts face, le regard fixement dirigé devant elle, les yeux écarquillés. Le personnage féminin représenté est d'emblée inscrit dans un registre multiple : la figure féminine est équipée d'une cuirasse et d'un bouclier, dont la partie supérieure apparaît au-dessus de son épaule gauche. Une ancre de bateau fait office de fibule pour retenir l'étoffe sur l'épaule droite. La tête est ornée d'une proue de navire décorée, alors que la figure tient dans la main gauche un mât d'où flottent deux rubans noirs et blancs sur un fond bleu clair rappelant le ciel et la mer. Le registre choisi ici est donc à la fois militaire et marin, mais aussi dynastique puisque, comme l'a souligné A. Daszewski, l'armure portée est de facture macédonienne, le rang du personnage étant également souligné par sa tunique de couleur pourpre et ses nombreux bijoux en or. Il faut ajouter à ces premières références l'importance du registre apotropaïque, souligné par la multiplication des motifs conjuratoires, propres au monde marin : le caducée, le dauphin et les tritons, talismans des navigateurs[44]. Le regard particulier de la figure centrale a été comparé, notamment par A. Daszewski, aux portraits d'Alexandre et des premiers généraux lagides qui ont effectivement en commun la taille démesurée des yeux et l'aspect pénétrant du regard, considérés par le même auteur comme « un marqueur de clairvoyance et de puissance du souverain[45] ». Cette hypothèse appuie l'interprétation de cet auteur qui voit dans la mosaïque de Sophilos un portrait de la reine Bérénice II, divinisée après sa mort en 221 et associée, comme le fut avant elle Arsinoé II, au culte d'Isis, et notamment d'Isis *Pharia*[46]. Alors qu'un rappel de la portraiture royale n'est pas à exclure dans les choix de l'artiste, il est pertinent de souligner les nombreuses lectures qui se confondent dans cette œuvre. La représentation de la trière de guerre et le vocabulaire maritime sont des allusions claires au rôle portuaire et défensif d'Alexandrie, la femme représentée en est donc manifestement la protectrice. Mais le jeu est complexe puisque l'image est aussi pensée et construite ici comme antithèse à la

figure de la gorgone. Thème choyé par les ateliers hellénistiques, la tête de Gorgô est en effet régulièrement présentée au centre des panneaux en mosaïques ornant les pièces de réception des grandes demeures du Delta et de la capitale lagide[47]. Figure apotropaïque par excellence, on prend soin, même en la plaçant sur le sol, d'épargner ses hôtes en la représentant avec un regard détourné. De plus, la maîtrise de son pouvoir redouté est symbolisée par une coiffure dont les rubans serpentiformes sont attachés dans le cou, lequel a déjà été tranché, de manière sans doute à la neutraliser complètement. Au centre du panneau créé par Sophilos, la figure féminine coiffée d'un navire est en tous points son opposé : ses cheveux et ses bandelettes volent librement détachés et en symbiose avec les éléments[48], son regard pénétrant est inévitable ; son buste protecteur s'affiche comme un contre-pied à la tête décapitée et malfaisante du *gorgoneion*. L'identification du personnage représenté sur la mosaïque de Thmouis est donc complexe car elle peut se décomposer en plusieurs strates. La présence de la proue et le costume militaire fonctionnent comme des attributs de la cité d'Alexandrie et/ou d'une divinité aux prérogatives marines, qu'il s'agisse d'Isis *Euploia* ou des reines lagides qui lui seront associées par la suite[49]. A. Daszewski, quant à lui, a proposé d'interpréter le panneau central comme un portrait de la reine Bérénice II, tout en réfutant l'identification à une forme de Tychè au motif de l'absence de la couronne crénelée, offrant comme base comparative uniquement des exemples d'époque romaine[50], ce qui pose un problème évident. Il suffit pourtant de considérer la mosaïque dans son ensemble et de convoquer le décor secondaire pour retrouver la figuration d'une double rangée de tours entrelacées élaborée tout autour de l'*emblema*. Tychè est donc bien là, au cœur de la portraiture d'époque lagide, mais sa présence est discrète et apparaît en filigrane. En témoigne aussi la présence d'une corne d'abondance retournée dont s'est servi l'artiste pour figurer l'extrémité de la proue du navire juché comme couvre-chef.

14 Il ne fait pas de doute que la mosaïque de Sophilos soit une œuvre à inclure au dossier figuratif des *Tychai* hellénistiques. En tant qu'image d'Alexandrie, elle s'affiche comme protectrice de sa communauté et au service d'une dynastie régnante, gardienne de sa capitale, et répond donc parfaitement à l'ensemble des prérogatives de Tychè. Dès le début de la période hellénistique, les représentations de divinités coiffées d'une couronne murale se multiplient bel et bien sur tout le pourtour égéen et sur la côte orientale de la Méditerranée. Sur le modèle de la Tychè d'Antioche, de très nombreuses cités, surtout celles d'Asie Mineure, commencent à mettre en exergue leur divinité poliade sous le nom de Tychè *Poleōn*, emblème non seulement de la prospérité de la ville, mais aussi de ses institutions, dont elle s'affiche comme ambassadrice sur les émissions monétaires[51]. L'image de Tychè se diffuse donc en tant qu'incarnation de la personnalité civique de la ville au point de se confondre même momentanément avec sa déesse principale. Elle ne s'affiche donc pas en tant que nouvelle venue mais plutôt comme un « greffon[52] ».

15 Afin d'expliquer les origines de cette tutelle politique que l'on prête à la déesse, il est également nécessaire de la replacer dans le cadre des cultes du monde sémitique tels qu'ils entrent en contact avec la Grèce hellénistique. Il existe en effet, en particulier dans les régions de Syrie et de Nabatène, une tradition documentée d'entités divines topiques chargées, elles aussi, de garantir la prospérité, la « bonne fortune », des communautés. Appelées « Gad », il s'agit de divinités topiques, associées à l'origine à des sources ou des points d'eau, parfois à certaines tribus en pays arabes[53]. C'est sur cette tradition que viennent se calquer l'image et certains aspects de la personnalité

des *Tychai* féminines, telles qu'elles surgissent alors sur le pourtour oriental de la Méditerranée hellénistique.

16 Dans les régions de Syrie intérieure, en particulier dans le Hauran et en Syrie du Nord, l'image de Tychè prend un aspect composite distinct, puisque son iconographie se met petit à petit en place dans un contexte géographique où les divinités locales n'ont pas forcément toutes un aspect anthropomorphe établi[54]. Tychè y vient s'insérer parmi diverses formes locales démontrant une forte porosité avec les « Gad » topiques. Ces derniers peuvent être masculins ou féminins et sont régulièrement associés à des ressources du paysage dont ils protègent les bénéficiaires, sans toutefois perdre leur caractère de divinité lié à la fécondité et à l'abondance[55]. Dépourvues de forme et d'iconographie avant l'époque hellénistique, les entités syriennes de ces « Gad » auraient alors emprunté leurs traits aux *Tychai*, celle d'Antioche notamment, dès le IIIe siècle av. J.-C.[56]. L'exemple le plus édifiant de ce phénomène concerne la période romaine et provient de Syrie intérieure. Les fouilles menées à Doura-Europos, sur les rives de l'Euphrate, ont occasionné la mise au jour d'un sanctuaire probablement dédié aux « Gâdde », divinités tutélaires de la ville[57]. Deux reliefs de ce contexte méritent une attention particulière. Sur le premier, daté grâce à la dédicace du printemps 159 apr. J.-C., on reconnaît une figure féminine dont l'ensemble des traits est issu sans ambiguïté du modèle de la Tychè d'Antioche. Il s'agit d'un personnage féminin assis sur un rocher qui fait également office de trône, puisqu'il est décoré sur son flanc d'un lion assis. La divinité porte sur la tête une coiffe murale et sa posture est sans équivoque : elle adopte tous les codes de la sculpture d'Eutychidès, moyennant quelques ajustements thématiques. Ainsi, le personnage nageant sous son pied est féminin, en témoigne une chevelure longue et une poitrine qu'elle presse entre ses doigts dans un geste qui s'inscrit dans la longue tradition orientale des cultes féminins de la fertilité. L'inscription désigne ici sans équivoque la déesse : elle est nommée « Gad de Palmyre ». Autre spécificité de ce relief palmyréen : il possède un double, offert par le même dédicant au « Gad de Doura » et où il faut reconnaître cette fois un dieu masculin, assis sur un trône flanqué de faucons. La double appellation de ces deux Gad, bien qu'elle déborde du cadre chronologique associé à la genèse de la Tychè grecque, montre bien d'une part, l'aspect pluriel et polymorphe des gad, et d'autre part, la relation centrale entre divinité topique et modèle de la Tychè poliade.

Conclusion

17 Ainsi que j'espère l'avoir démontré, parler de l'influence du monde grec sur l'iconographie des panthéons orientaux n'est pertinent que si l'on considère cette relation comme réciproque et que l'on met en valeur le rôle médiateur des images chypriotes[58]. Les exemples choisis ici visent à mettre en évidence une perméabilité tangible entre les divinités topiques associées à la prospérité des hommes et de leurs terres, et le modèle de la Tychè telle que l'adopteront les Grecs. Sur le plan de l'image et des attributs, il existe donc deux pôles d'attractions : le domaine égéen et la zone levantine. Si les traits de la Tychè hellénistique tiennent essentiellement de la plastique grecque de la fin de l'époque classique, les attributs les plus significatifs de sa personnalité, tout comme ses prérogatives, sont héritières de traditions orientales diverses et composites. Ainsi, la Tychè poliade telle que l'a matérialisée Eutychidès est

bel et bien le résultat de l'élaboration d'un langage politique[59], dont le succès est sans aucun doute conditionné par le nouvel ordre hellénistique.

BIBLIOGRAPHIE

C. Augé, « Sur la figure de Tychè en Nabatène et dans la Province d'Arabie », in Z. Fawzi (éd.), *Petra and the Caravan Cities, Proceedings of the Symposium organised at Petra in September 1985*, Amman, 1990, p. 131–146.

C. Beer, « A head of a marble Tyche from Idalion », *CCC* 32 (2002), p. 369-385.

N. Belayche, « Tychè et la Tychè dans les cités de la Palestine romaine », *Syria* 80 (2003), p. 111–138.

N. Belayche, « Languages and religion in second to fourth-century Palestine : in search of the impact of Rome », in H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, D. Wasserstein (éd.), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East (235–254)*, Cambridge, 2009, p. 177–202.

F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: a catalog, grammatical study and glossary of elements*, Rome, 1972.

M. Bergmann, « Frühhellenistische Weihgeschenke aus Zagazig (Bubastis) im Nildelta », *JDAI* 134 (2019), p. 53–166.

E. Breccia, *Alexandrie. Le Musée gréco-romain au cours des années 1925–31*, Alexandrie, 1932.

B. Brown, *Ptolemaic Paintings and Mosaics and the Alexandrian Style*, Cambridge, 1957.

J. Buchmann, « Multifunctional Sanctuaries at Dura-Europos », in T. Kaizer (éd.), *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*, Cambridge, 2016, p. 114–125.

L. Cesnola (Palma di), *Cyprus its Ancient Cities and Tombs*, London, 1878 (2e éd.).

A. Daszewski, *Corpus of Mosaics from Egypt, vol. I Hellenistic and Roman Period*, Mainz, 1985.

A. Dimopoulou-Piliouni, « La Bonne Fortune et son rôle civique dans les cités grecques et romaines », in B. Legras (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, 2012, p. 167–180.

T. Dohrn, *Die Tyche von Antiochia*, Berlin, 1960.

A.-M. Guimier-Sorbets, *Mosaïques d'Alexandrie, pavements d'Égypte grecque et romaine*, Alexandrie, 2019 (*Antiquités Alexandrines*, 3).

A. Hermary, « Divinités chypriotes I », in *RDAC* (1982), p. 164–173.

T. Kaizer, « Religion and language in Dura-Europos », in H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, D. Wasserstein (éd.), *From Hellenism to Islam : cultural and linguistic change in the Roman Near East (235–254)*, Cambridge, 2009, p. 235–254.

T. Kaizer, « *De Dea Syria et aliis diis deabusque*. A study of the variety of appearances of Gad in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD (Part 2) », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 29 (1998), p. 33-62.

J. Karageorghis, *Kypris, the Aphrodite of Cyprus. Ancient sources and archaeological evidence*, Nicosia, 2005.

P. Maillard, *Les Cultes des Salines à Kition : étude des terres cuites d'époque classique, Kition-Bamboula IX*, Lyon, 2023.

E. Markou, *L'Or des rois de Chypre. Numismatique et histoire à l'époque classique*, Athènes, 2011.

D. Metzler, « Mural crowns in the ancient Near East and Greece », in S.B. Matheson (dir.), *An Obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art*, New Haven, 1994, p. 19-33.

L. Mildenberg, « Über das Münzwesen im Reich der Achämeniden », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 26 (1993), p. 55–79.

T. Monloup, *Salamine de Chypre* XIV. *Les terres cuites classiques. Un sanctuaire de la grande déesse*, Paris, 1994.

P. Papageorgiou, *Το Τειχόμορφο Στέμα στην Τέχνη της Μέσης Ανατόληςκαι της Αρχαίας Ελλάδας έως το Τέλος της Ελληνιστικής Εποχής*, thèse de doctorat, Université de Thessalonique, 1997 (inédit).

V. Pirenne-Delforge, « Tychè en famille : généalogies et profils divins », *Kernos* 37 (2024), p. 9–31.

S. Rogge, E. Zachariou-Kaila, « Large and Well-Fortified : A colossal Female Head with a Mural Crown in Berlin », in V. Karageorghis, E. Poyiadji-Richter, S. Rogge (éd.), *Cypriotes Antiquities in Berlin in the Focus of New Research*, Berlin, 2014, p. 193–241.

R. Thomas, « The God Gad », *Journal of the American Oriental Society* 139–2 (2019), p. 307–316.

J.A. Zamora, « Hijos y padres, cazadores y guerreros, reyes y héroes. Masculinidades en las construcciones culturales fenicio-púnicas (a través de la tradición literaria ugarítica) », in B. Costa Ribas (dir.), *Aspectos de la vida y de la muerte en las sociedades fenicio-púnicas, XXIX jornadas de arqueología fenicio-púnica, Ibiza, 2014*, Ibiza, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2016, p. 9–45.

NOTES

1. Pindare, *Hymnes. Fragments*, 39, 1, Les Belles Lettres, texte établi et traduit par J.-P. Savignac (2023).
2. Sur la dimension salvatrice de Tychè, voir également l'article de V. Pirenne-Delforge, ici même ; Dimopoulou-Piliouni (2012).
3. Pindare, *Olympique* XII.
4. Hésiode, *Théogonie*, 360, voir également l'article de V. Pirenne-Delforge, ici même.
5. L'usage du substantif est absent des textes homériques qui attestent uniquement la forme verbale.
6. Dimopoulou-Piliouni (2012).
7. Dimopoulou-Piliouni (2012), § 7.
8. Il s'agit de deux documents distincts : *IG* II^2 333, l. 19–20 ; *IG* II^2 1496.
9. Le document est daté de l'année 378/377 : τύχ]ηι ἀγαθῆι τῆι Ἀθηναίων καὶ τ[ῶ]ν [συμμ]άχων τῶν Ἀθηναίων, citation d'après le texte établi et traduit par S. Lambert, P.J. Rhodes, *Attic Inscriptions online*, 2022.

10. Sur les reliefs privés athéniens mettant en scène Tychè, voir l'article de V. Pirenne-Delforge, ici même.

11. Dimopoulou-Piliouni (2012), § 13.

12. Élien, *Histoires variées* IX, 39.

13. Pausanias, IV, 30, 6.

14. Ch. Delvoye, compte rendu de Dohrn, (1960), *AC* 29–2 (1960), p. 586–587.

15. Musées du Vatican, H. 1,10 m, n° d'inv. 2672.

16. Hés., *Théog*., 346–360. Voir également l'article de V. Pirenne-Delforge, ici même.

17. Papageorgiou (1997), p. 35–37 ; voir également Beer (2002), p. 377 ; Metzler (1994), p. 77–85.

18. Sur ce point, voir notamment Maillard (2023), p. 219–222.

19. Voir notamment Maillard (2023), p. 206–212, et Zamora (2016).

20. Markou (2011), p. 224–233 ; S. Rogge et E. Zachariou-Kaila datent l'apparition de la coiffe murale (« *mural crown* ») du règne d'Évagoras II de Salamine, soit vers 360–350 av. J.-C. : Rogge — Zachariou-Kaila (2014), p. 193.

21. Bergmann (2019), p. 90–111.

22. *Ibid*.

23. La terre cuite a été acquise en 1938 à Famagouste : l'objet est aujourd'hui conservé au musée archéologique de Nicosie (n° d'inv. 1938/IV-20/1, CM 2246). Monloup (1994), p. 26, fig. 6 ; Maillard (2023), fig. 31.

24. Les fouilles de Salamine ont permis la mise au jour de trois fragments issus d'un même moule : Monloup (1994), n^{os} 91, 93, 118.

25. Cesnola (1878), p. 191 et suivantes.

26. Le fragment, qui ne conserve que la tête, mesure 59cm : Rogge — Zachariou-Kaila (2014), p. 197 et suivantes.

27. Pour un catalogue détaillé des têtes à coiffes tourelées, se référer à l'inventaire dressé dans Rogge — Zachariou-Kaila (2014).

28. Rogge — Zachariou-Kaila (2014).

29. Musée du Louvre, n° d'inv. N III 3498.

30. Voir les exemplaires répertoriés dans Bergmann (2019), p. 122.

31. Karageorghis (2005), p. 103.

32. Ce phénomène est particulièrement marqué au Chypro-classique II, voir plus généralement Maillard (2023).

33. Ce sont là les dires d'Isocrate (Isocrate, *Évagoras*, 47).

34. Rogge — Zachariou-Kaila (2014), p. 236. C'est à Évagoras II qu'Isocrate attribue l'édification des remparts de Salamine.

35. On pense ici, par exemple, aux émissions contemporaines d'Artaxerxès II, qui suivent un étalon chiote en vigueur dans les satrapies d'Asie Mineure et où le roi s'affiche en tant qu'archer, coiffé d'une couronne crénelée : Mildenberg (1993).

36. Sur l'iconographie d'Ashtart dans les royaumes sémitiques d'époque classique, voir Maillard (2023), p. 179–256.

37. Voir les vers de Pindare cités par Pausanias (IV, 30, 5).

38. Voir *infra.*

39. Breccia (1932), p. 65 ; Brown (1957), p. 70–77.

40. Guimier-Sorbets (2019), p. 43–45.

41. Le panneau conservé mesure 2,77 sur 2,62 m, l'*emblema* central quant à lui se limite à 0,85 à 0,86 m.

42. Voir notamment les rapprochements proposés entre le corpus de Thmouis et les mosaïques des Palais d'Alexandrie : Guimier-Sorbets (2019), p. 43–64.

43. Guimier-Sorbets (2019), p. 43.

44. Guimier-Sorbets (2019), *ibid.*

45. Daszewski (1985), p. 145. L'un des points de comparaison est la figure d'Alexandre sur la mosaïque éponyme dégagée dans la Maison du Faune à Pompéi.

46. A.Daszewski cite une hypothèse proposée par C.Picard d'une commémoration d'une victoire sur les pirates et qui n'a pas reçu un accueil favorable : Daszewski (1985), p. 146 note 2. Pour la bibliographie la plus complète sur les commentaires de l'œuvre, *ibid*., notes 1 à 6, à compléter par la monographie de Guimier-Sorbets (2019).

47. Guimier-Sorbets (2019), n^{os} 17–18.

48. Voir aussi le développement d'A.-M. Guimier-Sorbets sur la présence du feu Saint-Elme sur le panneau de Sophilos et ses copies : Guimier-Sorbets (2019), p. 51.

49. Voir Brown (1957), n° 48 ; Guimier-Sorbets (2019), p. 43–45 ; Daszewski (1985), p. 146–155.

50. Daszewski (1985), p. 147–148.

51. Par exemple la Tychè des Smyrniotes.

52. Ainsi, à Gérasa en Nabatène, pendant presque toute la durée du monnayage c'est Artémis qui est clairement appelé Artémis Tychè de Gérasa, il en va de même à Bostra : Augé (1990), p. 135.

53. Kaizer (1998) et (2009). R. Thomas refuse le statut de « divinité » pour une forme pleine de Gad qu'il interprète uniquement comme un qualificatif du dieu El (Thomas [2019]). La particule formée sur « gd », dans le sens de « fortuné », « prospère » est toutefois très bien attestée dans les noms théophores de la documentation araméenne ougaritique, phénicienne, palmyréenne et hébraïque (Benz [1972], p. 295).

54. Augé (1990).

55. Augé (1990) ; Fahd 1968.

56. Augé (1990).

57. Kaizer (2009) ; Buchmann (2016).

58. Voir notamment Augé (1990), p. 131.

59. Sur Tychè comme langage politique et son développement à l'époque romaine, voir Belayche (2003) et (2009).

RÉSUMÉS

Dans le cadre de cet article, je propose de poser la question de la naissance et du développement de l'image et des attributs de Tychè, figure antique fortement présente dans la documentation écrite et pourtant rarement abordée sous l'angle iconographique. Je proposerai ici d'explorer la figure des *Tychai* en étudiant particulièrement leur contexte d'apparition et la forme que prennent celles-ci dans l'imagerie grecque, en cherchant à identifier le berceau de leur surgissement dans les cultes et dans l'image. J'aborderai donc la question de la genèse et de la cristallisation du langage iconographique des *Tychai*, tel qu'il se présente aux époques classique et hellénistique. L'exploration de ce contexte historique nécessite de tourner le regard vers l'Orient méditerranéen, et en particulier vers les centres névralgiques du nouvel ordre politique hellénistique que sont les ports d'Antioche, d'Alexandrie et les royaumes de l'est de Chypre. L'analyse proposée se tournera également vers les territoires syriens, la Nabatène notamment, en approchant quelques divinités locales qui participent également au façonnage de la personnalité des *Tychai*.

Prominently featured in written documentation and yet rarely approached from an iconographic angle, I will address here the question of the birth and development of the image and attributes of Tychè. I propose to explore the figure of the multiple *Tychai* by studying in some detail the context in which they appeared and the form they took in Greek imagery, seeking to identify the cradle of their emergence in cults and images. I will therefore investigate the genesis and crystallization of the iconographic language of the *Tychai*, as it emerged in the Classical and Hellenistic periods. For this investigation, our attention will be focused on the Eastern Mediterranean, and more specifically on the strategic centers of the new Hellenistic political order: the ports of Antiocheia and Alexandria and the kingdoms of eastern Cyprus. The analysis will also turn to the Syrian territories, particularly the Nabatene region, including a discussion on local divinities that also played a part in shaping the personalities of the *Tychai*.

AUTEUR

PAULINE MAILLARD

Université de Fribourg

Un tripot dans le sanctuaire ? Les *skirapheia* et le culte d'Athéna Skiras : une construction savante d'époque impériale

Marco Vespa

Je tiens à remercier, pour leur relecture attentive de ce texte et leurs précieuses remarques, Hélène Ménard, Vinciane Pirenne-Delforge, Éric Dieu et Mattia De Poli. L'étude proposée ici a grandement bénéficié de riches et généreux échanges avec les membres du projet européen Locus ludi et sa directrice, Véronique Dasen, qu'ils en soient remerciés.

Introduction

> Les Athéniens jouèrent aux dés [κυβεύειν] avec passion et on en vit plus d'un s'y ruiner ; les tripots [κυβεῖα, κυβευτήρια] ne manquaient pas. Il y avait notamment, sur la route d'Éleusis, un temple d'Athéna *Skiras*, où se rassemblaient volontiers les joueurs ; de là le nom de σκιραφεῖα donné par extension à tous les lieux du même genre, et celui de σκιραφευταί donné à leurs habitués[1].

1 C'est par ces mots que l'une des plus importantes encyclopédies du XIX^e^ siècle sur le monde gréco-romain, l'ouvrage scientifique coordonné par Charles Daremberg et Edmond Saglio, décrit la passion typiquement athénienne pour les dés et les jeux de hasard, même pratiqués à l'intérieur des espaces sacrés et des sanctuaires. C'est précisément cette tradition athénienne d'autoriser et de pratiquer les jeux d'argent dans l'espace consacré à la déesse Athéna identifiée par l'épithète spécifique de *Skiras*, qui aurait donné aux maisons de jeu et aux joueurs leur appellation dans la langue grecque classique.

2 Les joueurs et les maisons de jeu auraient ainsi tiré leur nom, *skirapheutai* et *skirapheia*, de l'épithète de la déesse vénérée en Attique. Louis Becq de Fouquières, éminent érudit du XIX^e^ siècle et auteur de la seule monographie sur le jeu dans l'antiquité gréco-romaine disponible pour plus d'un siècle, brosse dans son ouvrage un portrait très

semblable du jeu des Athéniens. Il ajoute que le sanctuaire de la déesse Athéna, ainsi que les sanctuaires du monde grec en général, auraient pu servir de refuges clandestins aux joueurs, mal vus et peut-être même condamnés à cause de leurs activités illicites, leur offrant ainsi un lieu caché à l'abri des regards d'autrui[2].

3 Malgré les nombreuses études sur les pratiques religieuses du monde grec classique et l'intérêt spécifique pour les cultes adressés à la déesse Athéna dans la région de l'Attique, l'état de la question concernant les jeux d'argent, *kubeia*, pratiqués dans les espaces sacrés consacrés à la déesse est demeuré inchangé. Ce qui peut parfois varier, c'est le mode d'énonciation, intégrant parfois des formules conditionnelles et des expressions de doute, mais le fond reste le même. La littérature spécialisée continue d'accréditer l'idée selon laquelle les jeux de dés étaient couramment pratiqués dans le(s) sanctuaire(s) athénien(s) d'Athéna Skiras, parfois même en conjonction avec d'autres pratiques généralement définies comme mantiques, ou encore avec l'activité de la prostitution[3].

4 Adoptant une perspective d'anthropologie des pratiques savantes, cette étude vise à réexaminer le corpus des textes disponibles sur les *skirapheia* et leur lien avec Athéna Skiras[4]. Nous analyserons ces textes, non pas comme de simples témoignages, mais en soulignant leur genre discursif, leurs contextes d'énonciation et de réception, ainsi que leurs intentions en termes de communication. L'objectif est de reconstruire, dans la mesure du possible, le parcours intellectuel qui a pu conduire à considérer les maisons de jeu appelées en grec *skirapheia* comme des lieux associés d'une manière ou d'une autre à la déesse Athéna et à ses sanctuaires[5].

Les bons mots pour bien s'exprimer : le travail savant de la lexicographie autour du *skirapheion*

5 Le rapprochement du terme *skirapheion* de la pratique du jeu d'argent dans le sanctuaire, et en particulier dans certains lieux sacrés dédiés au culte d'Athéna, est beaucoup plus tardif que les textes de l'Athènes classique. En effet, deux textes principaux associent l'étymologie du nom *skirapheion* à l'épithète cultuelle d'Athéna Skiras, construisant autour de cette explication étymologique un micro-récit décrivant les habitudes de jeu des Athéniens, plusieurs siècles auparavant.

6 Une telle juxtaposition étymologique se trouve dans le dictionnaire thématique du rhéteur grec Julius Pollux (II^e^ siècle de n.è.), dans l'ouvrage qu'il dédie à l'empereur Commode sous le nom d'*Onomasticon*. Ce lexique, qui ne suit pas un ordre alphabétique, est entièrement consacré à répertorier les meilleures formes linguistiques du vocabulaire grec classique afin de proposer aux lecteurs un canon de textes et de choix de mots pour permettre l'expression la plus élégante et raffinée, l'*euglōttia*, souhaitée dans le discours public et la production intellectuelle[6].

7 Dans la deuxième partie du neuvième livre de son ouvrage, Pollux consacre plusieurs paragraphes au lexique des jeux, accordant une attention particulière aux jeux de dés, de pions, ainsi qu'aux jeux de balle. Les informations contenues dans cette section sur les jeux de plateau reprennent certaines indications linguistiques déjà fournies dans le sixième livre, où l'auteur a consacré une section spécifique aux activités de banquet et aux divertissements de symposium.

8 Immédiatement après avoir introduit la question des jeux d'argent auxquels il est possible de jouer avec des dés, Pollux présente rapidement les lieux dits *skirapheia*[7] :

> [...] σκιραφεῖα δὲ τὰ κυβευτήρια ὠνομάσθη, διότι μάλιστα Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν (97) τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῷ. τὰ μὲν οὖν ἐργαλεῖα τὰ κυβευτικὰ ἐν τοῖς περὶ τεχνῶν ἔστι προειρημένα, τὸ δὲ πεττεύειν καὶ ἡ πεττεία καὶ τὸ πεσσονομεῖν καὶ ὁ πεττευτής, καὶ ταῦτα μὲν ἐπ' ἐκείνοις προείρηται·
> [...] les tripots furent appelés *skirapheia*, car surtout à Athènes les gens jouaient aux dés à Skiron dans le temple d'Athéna Skiras. Les instruments pour le jeu d'argent ont été précédemment décrits dans les sections consacrées aux savoirs techniques ; l'action de jouer aux pions, le jeu de pions, le fait de disposer les pions et le mot pour dire celui qui joue aux pions, tout cela également a été traité précédemment en plus des autres choses discutées plus loin.

9 L'association du terme *skirapheion* avec les jeux de dés, et en particulier avec les lieux où les joueurs se réunissent pour jouer de l'argent, ne se limite pas à ce seul passage dans l'œuvre de Pollux. En effet, déjà au septième livre de l'*Onomasticon*, il est fait mention du substantif *skirapheutēs* pour désigner le joueur, ou pour mieux dire le parieur d'argent, sur la base du témoignage d'un texte comique du poète Amphis (IV^e^ siècle av. n.è.) intitulé *Les joueurs de dés*, où ce terme aurait été attesté[8]. Le texte de Pollux se situe dans une section spécifique du septième livre de l'*Onomasticon*, qui est consacrée à la description du vocabulaire des termes les plus appropriés pour désigner les savoirs et les métiers, les *technai*, y compris les activités considérées par la morale commune comme les plus déshonorantes, *aischious*, telles que la prostitution et les jeux d'argent.

10 Pollux attribue l'origine du nom *skirapheion* à un lieu précis situé près de la localité de Skiron, réputé pour être fréquenté par des joueurs invétérés, qui s'adonnent aux jeux d'argent. Ces lieux, comme l'indique explicitement le texte, se trouveraient dans le temple même, dans le *neōs*, d'Athéna Skiras, c'est-à-dire à l'intérieur de l'édifice architectural avec ses colonnes et son toit[9]. Il n'est pas exclu qu'au moins une partie de l'explication donnée par l'*Onomasticon* soit tirée de l'œuvre monumentale connue sous le nom des *Philippika* de l'historien Théopompe de Chios (IV^e^ s. av. n.è.)[10]. Pourtant, il est important de relever que, dans le fragment discutant de l'étymologie du mot *skirapheion*, l'historien grec associe ce terme uniquement à la localité de Skiron sans mentionner en aucune manière le lieu de culte d'Athéna, du moins selon la source de la citation du fragment[11].

11 Il semble probable que le lien étymologique entre le terme *skirapheion* et Athéna Skiras soit postérieur à Théopompe ou, en tout cas, non attribuable à l'historien grec et à ses sources. Sans en avoir la certitude absolue, on peut envisager que Pollux ait puisé cette explication dans d'autres textes, peut-être dans l'immense lexique du grammairien alexandrin Pamphile (I^er^ s. de n.è.), qui auraient mentionné les jeux d'argent se déroulant dans le temple d'Athéna Skiras comme raison principale pour expliquer l'étymologie de *skirapheion*[12].

12 Il reste très difficile de déterminer le rapport entre l'œuvre lexicographique de Pollux et l'ouvrage monographique antérieur de Suétone portant sur les pratiques ludiques des Grecs, le *Peri paidiōn*, lequel ne peut être reconstitué qu'à partir de quelques témoignages indirects transmis par Eustathe de Thessalonique (XII^e^ s. de n.è.) et par de rares passages conservés dans certains manuscrits médiévaux[13]. Néanmoins, il est significatif que l'œuvre de Suétone présente des points en commun avec le passage de Pollux déjà analysé à propos des *skirapheia*[14] :

> καὶ ἐσπουδάζετο ἡ κυβεία οὐ μόνον παρὰ Σικελοῖς, ἀλλὰ καὶ Ἀθηναίοις οἳ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀθροιζόμενοι ἐκύβευον καὶ μάλιστα ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς τῷ ἐπὶ Σκίρῳ· ἀφ' οὗ σκιράφεια ἐκάλουν τὰ κυβευτήρια. ὅθεν καὶ τοὺς πανούργους καὶ πάντα τὰ πανουργήματα σκιράφους ἐκάλουν Ἱππῶνάξ τε καὶ ἕτεροι ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σκιραφείοις δηλονότι ῥᾳδιουργίας. Ἱππῶναξ· τί με σκιράφοις ἀτιτάλλεις;
> Et le jeu d'argent n'était pas seulement pratiqué avec un certain zèle par les Siciliens, mais aussi par les habitants d'Athènes qui se réunissaient en masse dans les temples pour jouer au jeu d'argent, surtout dans le temple d'Athéna Skiras à Skiron ; d'où l'habitude d'appeler les lieux où l'on pratiquait ce genre de jeu *skirapheia*. À partir de cela, le poète Hipponax, mais aussi d'autres, ont pris l'habitude d'appeler les tricheurs et les tromperies avec le nom de *skiraphoi* en s'inspirant bien évidemment du manque de scrupules qui était répandu dans les *skirapheia*. Hipponax disait : « Pourquoi me trompes-tu par des tricheries ? »

13 Dans ce fragment de Suétone, on peut recenser une information supplémentaire par rapport au passage de Pollux concernant l'utilisation du terme *skiraphos*. Le *skirapheion*, compris comme lieu de rencontre des parieurs, tire son nom du temple d'Athéna Skiras situé près du lieu appelé Skiron. Le terme *skiraphos* serait quant à lui un dérivé (*hothen*) de *skirapheion* pour désigner la ruse et les tricheurs. La référence à Hipponax et à d'autres auteurs, très probablement des poètes, semble enregistrer un usage connoté typique du langage poétique, qui qualifie les tricheurs comme « ceux du *skirapheion* » (= *skiraphoi*) par antonomase[15].

14 Le terme *skirapheion* suscite un intérêt lexicographique principalement en raison de son utilisation dans certains textes en prose des orateurs attiques, notamment chez Dinarque et, comme nous le verrons, chez Isocrate[16]. La particularité de ce terme réside dans le fait qu'il est considéré à l'époque impériale romaine comme un atticisme, c'est-à-dire à un terme qui s'inscrit dans un modèle normatif, impliquant l'usage de la langue des auteurs canoniques du V^e^–IV^e^ siècles av. n.è., admirée pour son élégance. *Skirapheion* est en effet utilisé pour désigner ce que la prose de l'époque impériale appelle normalement *kubeutērion*, terme qui n'est pas attesté dans les textes attiques de l'époque classique[17]. La spécificité attique du mot *skirapheion* est d'ailleurs mise en évidence non seulement par le lexique de Pollux, mais surtout par le dictionnaire de Moeris l'Atticiste (II^e^–III^e^ s. de n.è.), qui recense ce terme dans sa constitution d'un répertoire canonique de la langue attique[18].

15 Pour conclure ce bref excursus sur l'intérêt lexicographique ancien autour du mot *skirapheion*, il est utile de se pencher sur un ouvrage de l'époque byzantine : le *Lexique* du patriarche Photius (IX^e^ s. de n.è.). Dans cet ouvrage, qui synthétise de nombreux courants de recherche lexicographique remontant au moins à la fin de la période hellénistique, le terme *skirapheion* est discuté avec trois hypothèses d'interprétation concernant son origine[19] :

> σκιραφεῖα· τὰ κυβεῖα· ἢ διότι σκίραφός ἐστιν τὸ ὄργανον τὸ κυβευτικόν· ἢ ἀπὸ Σκιράφου τινὸς κυβευτοῦ, ὃς πρῶτος εὑρηκέναι δοκεῖ τὰ κυβευτικὰ ὄργανα· ἢ ὅτι ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ ἔπαιζον οἱ κυβευταί.
> *Skirapheia* : ce terme désigne les maisons de jeu, soit parce que *skiraphos* se réfère à un outil utilisé pour jouer aux dés, soit parce qu'il dérive du nom d'un joueur nommé Skiraphos, qui aurait été le premier à inventer les outils pour ce jeu, soit encore parce que les joueurs de dés pratiquaient leur activité dans le sanctuaire d'Athéna Skiras.

16 Immédiatement après avoir glosé le terme par un nom d'usage courant, *kubeia*, afin de rendre compte d'un substantif désormais obsolète et effectivement inconnu, Photius

rassemble trois traditions exégétiques différentes concernant l'étymologie du terme. Si l'on prête attention à la structure du passage du *Lexique*, il est possible d'interpréter la répartition des différentes raisons données pour le nom *skirapheion* comme une séquence d'alternatives *(ē… ē… ē…)* interprétatives résultant de trois traditions lexicographiques distinctes. Les deux premières hypothèses, relatives à la possibilité de voir dans le terme *skiraphos* un instrument de jeu, sont difficiles à situer dans les différentes traditions lexicographiques dont nous disposons. En revanche, la référence à Athéna Skiras, qui coïncide avec les informations déjà présentes dans le lexique de Pollux, semble également dépendre directement de la tradition exégétique qui fait dériver *skirapheion* d'un toponyme, en particulier du lieu connu sous le nom de Skiron en Attique[20].

Les *skirapheia* sans Athéna : les emplois du mot dans les témoignages d'époque classique

17 Les textes d'époque impériale appartenant au genre lexicographique fondent leurs hypothèses interprétatives concernant la signification du terme *skiraphos* et des lieux appelés *skirapheia* sur la base des textes originaux qui sont l'objet de leur intérêt exégétique où ces termes apparaissent. Il semble donc crucial de comprendre et d'analyser les contextes énonciatifs dans lesquels ces termes sont employés par les auteurs athéniens du IV^e^ siècle av. n.è.

18 À l'exception du fragment d'Hipponax cité plus haut, il est notable que le terme *skiraphos* soit très rare dans la production écrite de la période archaïque tardive et classique, n'apparaissant que dans les discours d'Isocrate, figure centrale de la vie politique et intellectuelle de l'Athènes du IV^e^ siècle. Plus précisément, le *skirapheion*, en tant que lieu des *skiraphoi*, est utilisé comme un signe linguistique efficace pour évoquer, aux côtés d'autres mots et scènes à fort impact émotionnel, la dépravation et la ruine des jeunes Athéniens[21]. En particulier, en présentant un renversement paradoxal du sens des mots par les éducateurs, sophistes et logographes contemporains, Isocrate condamne le sens commun qui, à Athènes, attribue à des termes tels que réputation, avantage *(pleonexia)* ou vertu des significations opposées à leur valeur réelle. Si, dans le passé glorieux d'Athènes, la pratique de l'enseignement rhétorique et de la construction du bon discours *(eu legein)* allait de pair avec la bonne gouvernance de la cité et l'harmonie des relations entre les citoyens, au cours des dernières décennies, déplore Isocrate, les pratiques les plus répréhensibles sont devenues l'objet d'admiration[22].

19 En particulier, dans le texte connu sous le nom d'*Antidosis*, une fiction littéraire prenant la forme d'un discours judiciaire où l'aîné Isocrate se défend en se présentant comme l'éducateur des meilleurs jeunes de la cité, les *skirapheia* symbolisent les pratiques dégénérées de la nouvelle génération[23]. Ce sont les lieux où l'on s'adonne aux jeux d'argent, la *kubeia*, et où l'on met en péril sa réputation par des fréquentations ambiguës et douteuses : « Les uns font rafraîchir leur vin aux Neuf-Fontaines, les autres boivent dans les cabarets, certains jouent dans les tripots, beaucoup passent leur temps dans les écoles des joueuses de flûtes[24]. »

20 Une formulation très similaire à celle qui se trouve dans le discours *Antidosis* est également utilisée par Isocrate dans le texte de l'*Aréopagitique*, un discours épidictique

dans lequel l'initiative politique et intellectuelle de l'auteur vise un retour à une forme constitutionnelle ancienne et ancestrale *(patrios politeia)*, antérieure aussi bien au régime démocratique radical de son époque qu'au régime tyrannique des Trente datant de la fin de la Guerre du Péloponnèse[25]. Le retour aux origines d'une communauté harmonieuse, profondément marquée par la justice et le comportement vertueux, est étroitement lié à un projet de réforme constitutionnelle visant à restaurer les anciens pouvoirs du tribunal de l'Aréopage[26]. Dans ce contexte, Isocrate compare à nouveau la génération de la constitution des pères avec les jeunes Athéniens de son époque, et une fois de plus, la comparaison est impitoyable, mettant en lumière une image de la nouvelle génération dominée par la prostitution, l'incontinence liée au vin et les jeux d'argent. Les *skirapheia* sont une fois de plus cités comme un lieu emblématique de la perte de dignité et de valeur des jeunes Athéniens : « C'est pour cela que les jeunes gens ne passaient pas leur temps dans les maisons de jeux, ni chez les joueuses de flûte, ni dans les réunions de cette espèce auxquelles ils emploient maintenant leurs journées[27]. »

21 Un dérivé de *skiraphos*, à savoir *skirapheutēs*, est également attesté au IV^e^ siècle dans une pièce du poète comique Amphis, dans un fragment transmis par l'*Onomasticon* de Pollux, mentionné précédemment[28]. Le contexte comique de cette pièce, qui met probablement au centre de son intrigue les lieux, les protagonistes et les actions du jeu d'argent, comme on peut le croire à partir d'autres comédies portant le même titre que celle d'Amphis[29], suggère que les termes *skirapheion* et *skirapheutēs* représentent des formes linguistiques attiques particulièrement expressives et peut-être plus efficaces que leurs correspondants *kubeion* et *kubeutēs* dans le contexte moqueur d'une comédie.

22 À la lecture des témoignages de la période classique, datant tous du milieu du IV^e^ siècle av. n.è., il semble très difficile d'établir un quelconque lien entre les lieux désignés comme *skirapheia* et ceux consacrés au culte de la déesse Athéna Skiras. Aussi bien le registre satirique utilisé par Isocrate pour attaquer la jeunesse athénienne que le genre discursif de la comédie dans le cas du fragment du poète Amphis, suggèrent que les *skirapheia* sont loin de représenter des lieux de culte où seraient célébrés des rites et des sacrifices à la déesse Athéna. Au contraire, ils semblent représenter des lieux de débauche par excellence.

23 Par ailleurs, certaines considérations linguistiques élémentaires conduisent à penser que tout rapprochement entre le mot *skirapheion* et l'épiclèse d'Athéna n'est pas bien fondé. En cas de dérivation ou de rapprochement étymologique entre les lieux dits *skirapheia* et l'épiclèse Skiras attribuée à la déesse, il serait logique de s'attendre à un substantif du type **skiradeion* ou *skiradion*, terme qui serait étroitement lié à la racine *Skirad-* de l'épiclèse Skiras, comme l'atteste d'ailleurs le géonyme *Skiradion*, promontoire sur la côte orientale de l'île de Salamine, autrefois connue précisément sous le nom de Skiras[30].

Athéna Skiras, une ou deux ? Questions toponomastiques liées aux *skirapheia* et aux sanctuaires d'Athéna

24 Comme nous avons pu le constater à la lecture des textes de l'époque classique, en particulier des témoignages des orateurs attiques, il n'existe pas de liens explicites et

directs entre Athéna Skiras et la dénomination de lieux spéciaux réservés aux jeux de hasard et connus sous le nom de *skirapheia*. De même, les textes dont nous disposons ne contiennent pas de témoignages anciens suggérant que, dans l'Athènes classique, la coutume de jouer aux dés et aux jeux d'argent dans l'espace consacré à la déesse Athéna aurait été répandue. Mais de quel sanctuaire parle-t-on alors ? À quel lieu de culte spécifique les textes plus tardifs et de nombreux commentateurs modernes attribuent-ils la présence et l'origine de l'épiclèse de Skiras pour la déesse Athéna ? Le commentaire lexical préparé par l'érudit Harpocration au milieu du IIe siècle de n è. sur le corpus des orateurs attiques canonisés par la tradition alexandrine offre un point de départ d'une grande richesse critique.

25 Les termes qui intéressent Harpocration sont bien sûr ceux présents dans la production écrite des orateurs attiques. C'est précisément dans un discours judiciaire du rhéteur Dinarque, celui appelé *Contre Proxénos*, rédigé quelques années avant sa mort, que l'on trouve le terme *skiraph(e)ion*. Harpocration explique ce nom comme une référence explicite aux lieux réservés aux jeux d'argent, à savoir les *kubeutēria*. Cependant, le lexicographe ne se contente pas de gloser sur le sens du terme, manifestement tombé en désuétude ; il en propose une dérivation étymologique et rappelle comment les joueurs invétérés, passionnés de jeu, se retrouvaient pour jouer à Skiron, une localité particulière de l'Attique[31]. Le témoignage d'Harpocration associe le terme *skiraph(e)ion* à un lieu précis, la zone connue sous le nom de Skiron, située sur la route qui depuis Athènes allait à Éleusis, à une courte distance du fleuve Céphise, non loin de la sortie de la muraille de la ville d'Athènes. Cette zone est mentionnée par certains auteurs comme le point d'arrivée de la procession des prêtres d'Athéna, de Poséidon et d'Hélios lors de la célébration des fêtes Skira, aussi connues sous le nom de Skirophoria. Il s'agit d'un lieu spécifique qui, comme l'indique le passage de Suétone vu précédemment[32], est souvent associé à la présence d'un sanctuaire de la déesse Athéna Skiras, dont l'épiclèse serait en lien avec ce lieu attique. Cette information est reprise par la critique moderne[33], bien que l'emplacement exact de cet hypothétique sanctuaire reste obscur et que les recherches archéologiques n'aient pas permis d'identifier un sanctuaire d'Athéna Skiras dans la région du Céphise connue sous le nom de Skiron[34].

26 L'un des textes le plus souvent cités pour corroborer la présence d'un sanctuaire dédié à Athéna Skiras près de la région du Céphise est un passage de Pausanias. Ce dernier décrit précisément les principaux monuments que l'on peut rencontrer à son époque sur le trajet d'Athènes à Éleusis. Le texte en question mentionne la région de Skiron près du fleuve Céphise, mais l'associe uniquement à la sépulture d'un devin *(mantis)*, qui y trouva la mort lors de la guerre légendaire entre Éleusis et Athènes sous le règne d'Érechthée[35].

27 Après avoir décrit l'emplacement précis du monument funéraire du général Molottos sur la voie sacrée vers Éleusis, Pausanias poursuit en mentionnant la région de Skiron[36] :

> [...] καὶ χωρίον Σκῖρον ἐπὶ τοιῷδε καλούμενον. Ἐλευσινίοις πολεμοῦσι πρὸς Ἐρεχθέα ἀνὴρ μάντις ἦλθεν ἐκ Δωδώνης ὄνομα Σκῖρος, ὃς καὶ τῆς Σκιράδος ἱδρύσατο Ἀθηνᾶς ἐπὶ Φαληρῷ τὸ ἀρχαῖον ἱερόν· πεσόντα δὲ αὐτὸν ἐν τῇ μάχῃ θάπτουσιν Ἐλευσίνιοι πλησίον ποταμοῦ χειμάρρου, καὶ τῷ τε χωρίῳ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ ἥρωός ἐστι καὶ τῷ ποταμῷ.
> [...] et un endroit qu'on appelle Skiron pour la raison que voici : quand les gens d'Éleusis étaient en guerre contre Érechthée, un devin du nom de Skiros arriva de Dodone, qui fonda au Phalère l'antique sanctuaire d'Athéna Skiras. Comme il était

> tombé dans la bataille, les gens d'Éleusis l'enterrent près du torrent, et le lieu comme le cours d'eau doivent leur nom au héros.

28 Dans ce texte, un réseau dense de références toponymiques se tisse autour du devin et chef militaire Skiros, articulant ainsi de nombreux récits et traditions du passé le plus ancien de la cité d'Athènes. Dans ce condensé de récits traditionnels, il apparaît clairement que le sanctuaire d'Athéna Skiras a bien été fondé par le devin Skiros, non pas à Skiron près du Céphise, mais dans la région du Phalère, l'ancien port d'Athènes situé en face de l'île de Salamine[37]. De plus, quelques paragraphes plus haut dans le même livre consacré à l'Attique, Pausanias mentionne la présence de plusieurs lieux de culte près du port athénien du Phalère, notamment un sanctuaire d'Athéna Skiras, dont l'épiclèse n'est pas liée à la région de Skiron près du Céphise sur la voie sacrée en direction d'Éleusis[38]. Le lien étroit entre le devin Skiros et l'épiclèse Skiras attribuée à la déesse Athéna trouve sa source la plus solide dans un fragment de l'*Atthis* de Philochore, composée au début de la période hellénistique[39]. Dans le deuxième livre de cet ouvrage, probablement dans la section consacrée au règne d'Érechthée, Philochore mentionne la fondation d'un sanctuaire dédié à la déesse Athéna par le devin Skiros, impliqué dans le conflit entre les Éleusiens et les Athéniens[40]. Le fragment de Philochore ne permet pas de déterminer l'emplacement exact du sanctuaire d'Athéna Skiras, mais il est certain qu'il n'y a aucune mention explicite de son emplacement près du Céphise, dans la région de Skiron.

29 Un passage de Strabon concernant l'île de Salamine, dans la section de sa *Géographie* consacrée à l'Attique, utilise une formulation similaire à celle que nous avons déjà rencontrée dans le passage de Pausanias. Il s'agit encore une fois de l'épiclèse d'Athéna Skiras qui dériverait du nom d'un héros. Strabon ne s'étend pas beaucoup sur ce personnage, mais en raison du lien étymologique de la dérivation nominale, il est certain que le héros en question se nommait également Skiros[41] :

> ἐκαλεῖτο δ'ἑτέροις ὀνόμασι τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κύχρεια ἀπό τινων ἡρώων, ἀφ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν ὁ Σκιροφοριών, ἀφ' οὗ δὲ καὶ Κυχρείδης ὄφις, ὅν φησιν Ἡσίοδος τραφέντα ὑπὸ Κυχρέως ἐξελαθῆναι ὑπὸ Εὐρυλόχου λυμαινόμενον τὴν νῆσον, ὑποδέξασθαι δὲ αὐτὸν τὴν Δήμητρα εἰς Ἐλευσῖνα καὶ γενέσθαι ταύτης ἀμφίπολον.
> Elle était connue anciennement sous d'autres noms ; par exemple ceux de Skiras et de Kychreia qu'elle devait à des héros. C'est au premier que remontent l'épiclèse de Skiras donnée à Athéna, le toponyme Skira que l'on trouve en Attique, la fête religieuse qu'on y célèbre et le nom du mois de Skirophorion. Au second on doit attribuer le nom du serpent Kychréidès : ce dernier, d'après Hésiode, fut élevé par Kychreus, puis chassé par Eurylochos parce que l'île pâtissait de ses ravages, mais Déméter l'accueillit à Éleusis et le prit à son service.

30 Le texte rappelle explicitement un lien onomastique étroit entre l'île de Salamine et l'appellation Skiras qui aurait été jadis *(to palaion)* le nom courant de l'île longtemps disputée par Mégare et Athènes. Située juste en face de l'ancien territoire d'Éleusis, l'île de Salamine devrait son nom à celui d'un héros qui aurait peut-être même fondé un temple dédié à Athéna Skiras sur la côte est de l'île[42]. De quel héros s'agit-il ? Les sources antiques sont rares et souvent contradictoires, mais certains textes associent l'ancien nom de l'île, c'est-à-dire Skiras, soit à un héros qui aurait réunifié les différents centres urbains en une seule communauté politique[43], soit à un personnage particulièrement important de l'expédition de Thésée en Crète, qui se serait lui aussi appelé Skiros[44].

31 Il convient de souligner que le texte de Strabon n'est pas explicite sur l'identité du héros antique dont dériverait le nom ancien de l'île. Toutefois, si l'on souhaite avancer certaines hypothèses, elles doivent se fonder sur le contexte syntagmatique du passage où se trouve la référence. En effet, en lisant le passage de Strabon, on se rend compte que ce n'est pas seulement l'île qui tire son nom du héros, mais aussi l'épiclèse Skiras, attribuée à Athéna, ainsi qu'un toponyme de l'Attique lié à la procession vers le lieu connu sous le nom de Skiron[45]. Selon Strabon, il s'agirait d'un seul héros à l'origine de plusieurs toponymes ou éléments associés au calendrier religieux attique. Cela inclurait les fêtes de Skiron, les *Skira*, et le mois au cours duquel elles étaient célébrées à Athènes, appelé *Skirophoriōn*. Sur la base du passage de Pausanias cité ci-dessus, il est difficile d'envisager une autre figure que celle du devin de Dodone, Skiros, qui serait mort sur les rives du Céphise. Il aurait été honoré et enterré à l'endroit où il était tombé, donnant ainsi son nom, Skiron, au lieu où était célébrée la fête de *Skira*[46].

32 La possibilité que la figure du devin Skiros ait été étroitement liée au nom de l'île de Salamine n'est pas totalement incongrue si l'on considère le phénomène significatif de l'accréditation des représentations mémorielles du passé des terres disputées entre Athènes, Mégare et Éleusis. Non seulement la plaine d'Éleusis et son sanctuaire, avant le synécisme de l'Attique, mais aussi les îles de Salamine et d'Égine, sont au centre de récits et de traditions visant à reconstruire le passé de ces terres en les rattachant soit à la zone d'influence athénienne, soit à celle de Mégare[47]. Dans l'Athènes du VI^e^ siècle av. n.è., la création de ces récits semble impliquer certaines des figures principales du conflit entre Éleusis et Athènes, comme le prêtre Eumolpos, fondateur de l'importante famille sacerdotale des mystères éleusiniens, mais aussi, dans certaines traditions, présenté comme un ennemi d'Athènes et engagé dans le conflit contre le roi athénien Érechthée[48].

33 À la lumière de cette analyse, il semble extrêmement improbable qu'un sanctuaire dédié à la déesse Athéna sous l'épiclèse de Skiras ait jamais existé près de Skiron. Les rares attestations épigraphiques concernant Athéna Skiras font presque toutes référence au sanctuaire du Phalère[49], tandis que dans la région de Skiron, le cortège de la fête de *Skirophoria* inclut la présence de la prêtresse d'Athéna Polias et non pas Skiras.

Sortir du sanctuaire sur le dos d'un renard : le texte d'Hipponax et un ancien zoonyme oublié

34 Les textes analysés ci-dessus sur les *skirapheia*, d'une part, et Athéna Skiras, de l'autre, permettent d'affirmer avec davantage de certitude l'absence de tout lien entre les lieux de jeux d'argent et les sanctuaires de la déesse dans l'Athènes classique. Il est très probable que ce lien, fondé sur d'anciennes reconstructions étymologiques, ait été établi par des intellectuels, érudits et lexicographes d'une époque ultérieure, certainement avant le II^e^ s. de n.è. Cependant, les mécanismes à l'origine d'une telle réinvention du passé de l'Athènes classique et de ses traditions culturelles restent difficiles à reconstituer. Dans ce dernier paragraphe, nous tenterons de proposer une hypothèse nouvelle et inexplorée jusqu'à présent pour expliquer la genèse du chemin interprétatif menant des jeux d'argent aux sites sacrés de la déesse Athéna.

35 D'un point de vue linguistique, le substantif *skiraph(e)ion* est un terme dénominatif issu de *skiraphos*, un mot dont la valeur sémantique précise est très difficile à reconstruire. Il s'agit d'un substantif extrêmement rare, voire inexistant, dans la littérature grecque, hormis quelques mentions dans les textes lexicographiques déjà mentionnés ci-dessus et dans un fragment du poète iambique Hipponax (VI^e^ siècle av. n.è.). En effet, c'est précisément à la poésie ionienne d'Hipponax que se réfère le passage transmis par le commentaire à l'*Odyssée* d'Eustathe de Thessalonique, qui l'attribue à l'ouvrage perdu de Suétone sur les jeux dans le monde grec, analysé ci-dessus[50].

36 Le texte de Suétone fournit de manière explicite une motivation sémantique et étymologique au mot en rappelant que le *skirapheion* est littéralement le lieu des *skiraphoi*, à savoir des joueurs, des tricheurs mais aussi des escroqueries. Bien que le terme en question soit quelque peu obscur et que, dans certains cas, comme dans le passage de tradition indirecte de Suétone, il soit glosé avec le sens de joueur ou de tricheur, la tradition exégétique moderne, attestée par les principaux dictionnaires de la langue grecque ancienne, considère ce terme comme un mot ancien désignant un outil ludique : il s'agirait, en particulier, du cornet à dés utilisé pour secouer ces instruments de jeu avant de les jeter sur une planche, un tel objet serait donc très proche de ce que la langue latine connaît sous le nom de *fritillus*[51].

37 Cette position exégétique des interprètes modernes repose principalement sur l'indication lexicographique fournie par le patriarche byzantin Photius dans son *Lexique*[52]. Cependant, elle n'est nullement confirmée par le fragment très court d'Hipponax ni, comme nous l'avons vu, par le contexte suétonien de la citation. En effet, on ne dispose pas d'indications décisives quant au contexte ou à la situation de l'énonciation du vers en question. Le passage τί με σκιράφοις ἀτιτάλλεις ; est normalement traduit par « pourquoi me cajoles-tu par tes tromperies ? » et semble se référer à un dialogue dans lequel la *persona loquens* du fragment se plaint des tentatives de tromperie sournoise de son interlocuteur[53]. Selon les traductions modernes du fragment, le terme *skiraphos* ne serait pas utilisé avec sa valeur sémantique non marquée[54] ; il n'indiquerait pas un instrument de jeu, mais prendrait une valeur métaphorique pour se référer à la tromperie et aux ruses utilisées pour duper une autre personne[55].

38 L'identification du *skiraphos* à un instrument de jeu n'est cependant pas la seule interprétation possible. Il existe en effet une constellation de termes se référant au monde animal, et en particulier à une espèce bien précise, le renard, qui semble être morpho-phonologiquement proche du nom *skiraphos*. Un témoignage éclairant nous est fourni par le grammairien Hésychius, qui explique le terme *kiraphos* comme une variante dorienne du plus commun *alōpex*, c'est-à-dire le renard dans la forme standard de l'attique classique et dans le modèle de langue canonisé par l'atticisme d'époque impériale[56]. Certaines études linguistiques ont proposé dans le passé que les mots *kidaphos* et *kindaphos* seraient également des variantes par rapport à *kiraphos*, toujours avec le sens de renard[57]. Le terme *kiraphos* dériverait d'une racine indo-européenne désignant une teinte particulière très proche du noir tirant sur le brun foncé, ou même une couleur brunâtre entre l'orange et le brun. Le zoonyme *kiraphos* désignerait littéralement le renard en tant qu'animal « fauve » ou « brun[58] ». Il est par ailleurs largement connu que dans le panorama de la zoonymie grecque antique, certains noms d'animaux trouvent leur origine et leur motivation étymologique dans des caractéristiques spécifiques du morphotype ou de l'éthologie de l'animal en question.

Dans certains cas, ces noms peuvent paraître sous la forme d'une véritable énigme en forme condensée : il suffit d'évoquer les différents animaux désignés par le terme *pheroikos*, signifiant littéralement « porteur de maison[59] ». Le nom *kiraphos* est donc formé avec un suffixe *-phos* (<ie. **-bhos*) qui, en grec ancien ainsi que dans d'autres langues indo-européennes, est normalement utilisé pour bâtir des noms d'animaux, comme en témoignent les exemples d'*elaphos* (« biche ») ou d'*eriphos* (« jeune bouc »)[60]. Le lien entre le terme *kiraphos*, attesté par Hésychius, et le *skiraphos* du fragment d'Hipponax, déjà suggéré par Hjalmar Frisk[61], s'explique aisément si l'on considère le phénomène connu comme *s-* mobile, que l'on observe parfois devant consonne en grec ancien : *sk-*/*k-*[62].

39 La richesse des variantes diatopiques et diachroniques relatives aux noms d'animaux dans le monde grec ancien est bien illustrée par Élien, célèbre intellectuel de l'époque sévérienne et auteur du traité *De natura animalium*, qui dans un passage spécifique recueille des informations lexicographiques sur les différentes manières de nommer les petits de diverses espèces animales. Le passage d'Élien en question ouvre une fenêtre sur ce riche patrimoine lexical[63] :

> πιθήκων δὲ ἀκούομεν σκύμνους τε καὶ πιθηκιδεῖς τοὺς αὐτούς, βουβαλίδων δὲ πώλους· εἰ δὲ καὶ ὀρύγων, οὐκ ἂν θαυμάσαιμι, ὁ αὐτὸς Ἀριστοφάνης φησί. κυνῶν δὲ καὶ λύκων σκύλακες καλοῖντο ἄν, ἦ δ' ὅς· ἤδη δὲ καὶ λυκιδεῖς καλοῦνται οἱ τῶν λύκων, ὁ δὲ τέλειος καὶ μέγιστος καλοῖτο ἂν μονόλυκος. τῶν μὲν δὴ λαγῶν λαγιδεῖς· ὁ δὲ τέλειος, καὶ πτῶκα αὐτὸν φιλοῦσιν ὀνομάζειν οἱ ποιηταί, ταχίναν δὲ Λακεδαιμόνιοι. Ἀλωπέκων δὲ τὰ ἔκγονα ἀλωπεκιδεῖς κέκληνται· αὐτὴ δὲ ἡ μήτηρ καὶ κερδὼ καὶ σκαφώρη καὶ σκινδαφός. τῶν δὲ ἀγρίων ὑῶν τὰ τέκνα μολόβρια ὀνομάζουσιν· ἀκούσαις δ' ἂν τοῦ Ἱππώνακτος καὶ αὐτὸν τὸν ὗν μολοβρίτην που λέγοντος.
>
> Pour les petits des singes, on emploie les termes « nourrissons » et « petits de singes » et pour ceux de l'antilope celui de « faon ». « Et je ne serais pas surpris que ce terme s'applique aussi aux oryx », dit encore Aristophane. « Les petits des chiens et des loups, on peut les appeler chiots », dit-il. Au reste, les petits des loups sont également appelés « louveteaux », et un loup adulte de très grande taille « loup solitaire ». Les petits des lièvres sont bien sûr des « levrauts » ; mais le lièvre adulte, les poètes ont coutume de l'appeler « couard », et les Lacédémoniens « véloce ». Les petits des renards sont appelés « renardeaux », et leur mère est, elle, appelée « renarde », « hermeline », « goupile » (σκινδαφός). Les petits des sangliers, on les appelle « marcassins » ; d'ailleurs, le sanglier lui-même est appelé « grand marcassin » chez Hipponax.

40 Ce texte est particulièrement significatif car il résume en quelques lignes plusieurs éléments susceptibles de nous éclairer sur la valeur sémantique éventuelle de *skiraphos* dans le fragment d'Hipponax. Élien fonde une grande partie du matériel lexicographique relatif aux noms des jeunes animaux sur l'œuvre monumentale d'Aristophane de Byzance, philologue et intellectuel de l'époque alexandrine. Aristophane est en effet l'auteur d'un gigantesque lexique de termes grecs, connu sous le nom de *Lexeis*, compilé au fil des ans à Alexandrie, à la fois comme outil de travail ecdotique et résultat de ses recherches finalisées à établir des versions plus fiables de certains auteurs grecs anciens[64]. Les informations recueillies par Élien et attribuées à Aristophane de Byzance font partie de la section des *Lexeis* consacrée aux noms pour désigner les âges et les générations des hommes et des animaux. Parmi les fragments de l'ouvrage d'Aristophane de Byzance, la dernière édition critique inclut en effet *kidaphos* à côté de *kerdō* dans la série synonymique regroupant les termes linguistiquement connotés pour indiquer le renard, juste après la forme non marquée *alōpēx*[65].

41 Bien qu'il soit impossible de parvenir à une certitude absolue, le recours d'Élien à l'œuvre d'Aristophane de Byzance concernant les noms des petits d'animaux, ainsi que la référence spécifique dans le même contexte à un usage linguistique particulier d'Hipponax pour la dénomination des sangliers (*molobria*, *molobritēs*), suggèrent qu'Élien pourrait avoir eu à sa disposition, directement ou indirectement, une liste de zoonymes compilée par Aristophane et fondée, au moins en partie, sur les usages linguistiques d'Hipponax. Il est plausible de supposer que la section des zoonymes s'inspire d'Hipponax, non seulement pour le nom particulier de *molobritēs* désignant l'exemplaire adulte du sanglier, mais aussi pour le matériel lexicographique concernant la zoonymie des renards. Il est possible que l'entrée donnée par Élien comme *skindaphos* pour « renard » soit liée à l'occurrence de *skiraphos* dans le fragment d'Hipponax, une variante glosée et enrichie d'autres zoonymes par Aristophane de Byzance. En suivant cette hypothèse, *skiraphos* serait bien un zoonyme se référant précisément aux renards.

42 Si l'on accepte cette hypothèse, l'interprétation des *skirapheia* comme des lieux dangereux, fréquentés par des escrocs, s'en trouverait renforcée. Elle est d'ailleurs soutenue par certaines caractéristiques du langage poétique d'Hipponax ainsi que par d'autres parallèles littéraires et iconographiques venant du monde grec classique.

43 Premièrement, les études sur la langue d'Hipponax montrent clairement que le poète d'Éphèse emploie souvent des mots rares n'appartenant pas au vocabulaire partagé du dialecte ionien ou de véritables *kenningar* pour désigner certaines espèces animales[66]. Deuxièmement, il est plausible que nous soyons ici en présence d'un passage parodique, une caractéristique récurrente de la production poétique d'Hipponax, signalée par l'utilisation de la *vox homerica* représentée par le verbe *atitallō*. Dans le cas du fragment d'Hipponax en question, la portée parodique du vers à l'égard de la poésie épique pourrait être confirmée précisément par la nature dactylique du vers, reconstruit comme une partie finale d'hexamètre, immédiatement après la césure trochaïque[67]. Le verbe *atitallō*, appartenant à la même famille linguistique que les mots latins *alumnus* et *proles*, est un dérivé de l'adjectif *atalos*, signifiant « tendre ». Son usage est exclusivement limité au langage poétique, en particulier épique[68].

44 Un scénario d'action en partie similaire est également présent dans l'un des mimes de la production poétique de Théocrite. Dans l'idylle quinze, également connue sous le nom de « Femmes de Syracuse », la partie centrale de la composition est occupée par le chant d'un hymne en l'honneur d'Adonis[69], dont le culte est célébré à Alexandrie par Arsinoé. Elle cajole Adonis avec des biens de toutes sortes (πάντεσσι καλοῖς ἀτιτάλλει) : probablement des guirlandes de fleurs, des parfums et d'autres offrandes de grande valeur, dignes du héros honoré et de la prestigieuse famille lagide qui les offre[70]. Bien qu'il soit possible de voir derrière l'expression utilisant le verbe *atitallō* une référence aux soins attentifs prodigués à un très jeune enfant, le verbe dans ce cas semble également se référer à la dynamique d'une relation de séduction[71]. Les cadeaux sont certes l'hommage offert par Arsinoé à la puissance et à la renommée d'Adonis, mais ils reflètent aussi l'attention amoureuse et les soins particuliers qu'Aphrodite elle-même prodigue à son jeune amant, comme l'attestent les différents récits de la tradition mythographique sur le couple Adonis-Aphrodite[72].

45 À la lumière de ces parallèles linguistiques dans la tradition poétique, il devient possible de relire le vers d'Hipponax sur les *skiraphoi* selon le même modèle interprétatif. Il est envisageable que la *persona loquens* du fragment évoque des tentatives spécifiques de séduction ou de persuasion de la part de l'interlocuteur par le

biais de présents particuliers, désignés dans ce contexte comme des *skiraphoi.* L'une des principales caractéristiques du style de la poésie iambique d'Hipponax réside précisément dans la juxtaposition de termes diaphasiquement élevés, issus pour la plupart du patrimoine linguistique de l'épos, avec des termes linguistiquement marqués comme vulgaires ou appartenant au langage familier. Ces derniers sont considérés comme indignes du ton épique, proviennent d'aires linguistiques extérieures au grec ionien, ou appartiennent à des langues sectorielles ou techniques, telles que le lexique de la chasse ou des métiers[73].

46 La partie de l'encyclopédie culturelle antique dans laquelle Hipponax aurait puisé pour élaborer son image poétique est bien documentée par les pratiques traditionnelles de la chasse dans le monde grec antique. Non seulement la chasse au renard est mentionnée dans les traités cynégétiques, bien que Xénophon déconseille l'utilisation de chiens de chasse pour ce genre de poursuite — ce qui indique néanmoins que cette coutume a pu s'implanter et se répandre —, mais des témoignages iconographiques issus de la culture matérielle dès l'époque archaïque tardive en portent également les traces[74]. Un exemple clair est fourni par une olpé à figures noires de production attique attribuée au Peintre d'Amasis (550–530 av. n.è.). Le schéma iconographique déployé sur la panse du vase présente les caractéristiques traditionnelles d'une scène célébrant une action de chasse, avec le protagoniste au centre du champ visuel, portant les trophées de l'action cynégétique — dans ce cas, un lièvre et un renard, attachés et suspendus à un bâton horizontal *(Fig. 1)*. La pratique de la chasse au renard et l'offrande de cet animal en signe de prouesse dans la poursuite et la capture sont pleinement intégrées dans le système de représentation iconographique des relations homoérotiques au sein de la *paideia* classique. Dans ce contexte, le don d'animaux, morts ou vivants, constitue l'une des stratégies de séduction utilisées par l'éraste pour accroître son propre prestige et sa considération en tant que guide et maître[75].

Fig. 1. Olpé attique à figures noires, Peintre d'Amasis, British Museum, 1867,0506.38,

© The Trustees of the British Museum.

47 Le vers du poète Hipponax pourrait ainsi mettre en scène, vraisemblablement dans une tonalité parodique, une tentative de séduction, de contournement et de tromperie. La force rhétorique de la construction poétique donnant corps à l'image de quelqu'un qui reçoit des renards en cadeau trouve sa condition de possibilité précisément dans l'encyclopédie culturelle du monde grec ancien, et en particulier dans la pratique cynégétique de la capture du renard que nous avons évoquée ici. La *persona loquens* du fragment se demanderait alors, avec surprise, mais probablement déjà bien consciente de la tromperie que son interlocuteur est en train d'orchestrer : « Pourquoi me cajoles-tu avec des renards ? »

48 Cette désignation permettrait de connoter la ruse en question de manière plus efficace, tout en parodiant la *lexis* de la poésie épique. Selon notre interprétation, la duperie passerait par la métaphore animale évoquant le renard, pour suggérer l'un de ses traits culturellement les plus pertinents dans le savoir partagé de la culture grecque antique[76]. Le mécanisme rhétorique à l'œuvre dans le fragment d'Hipponax relève de la métonymie, où la qualité culturellement attribuée au renard dans le savoir commun grec — à savoir la ruse et la propension à tromper — est remplacée par l'animal lui-même, c'est-à-dire le renard. Une expression similaire, fondée sur la métonymie, se retrouve également dans une œuvre comique d'Aristophane. Dans la dernière partie de la pièce *Lysistrata*, la toute première section de l'*exodos* est chantée par un personnage spartiate (avec l'accent approprié) qui invoque la déesse Artémis afin qu'elle sanctionne le nouveau pacte d'alliance entre Athènes et Sparte. Ce pacte a pour but, selon l'intention des deux cités, de mettre fin à la guerre du Péloponnèse : « Buisse maintenant l'amitié retrouvée être bleine d'aisance, à chamais grâce à nos traités ;

buissions-nous nous télivrer des renards fourbes ! Viens ici, viens, fierge chasseresse[77]. »

49 Dans la partie chorale de la pièce, la déesse Artémis est invoquée pour aider les hommes à se tenir à l'écart des renards, symbolisant ainsi l'abandon de la ruse et de la tromperie utilisées pour prendre l'avantage sur l'ennemi de manière détournée.

Conclusions

50 L'enquête menée sur les témoignages littéraires analysés ci-dessus permet de remettre en question la possibilité de considérer la pratique du jeu d'argent dans le(s) sanctuaire(s) de la déesse Athéna Skiras comme vraisemblable ou fiable. Les *skirapheia*, connus dans l'Athènes classique comme des lieux où l'on peut pratiquer le jeu d'argent ainsi que d'autres activités considérées comme répréhensibles par le modèle de la *paideia* grecque traditionnelle, n'ont aucun lien avec les espaces consacrés à Athéna Skiras. Le terme *skirapheion* semble n'être qu'une variante diatopique, caractéristique de la langue attique de l'époque classique, du terme plus courant et moins marqué de *kubeion* ou *kubeutērion*, à savoir la maison de jeu ou le tripot.

51 D'un point de vue purement linguistique, il est clair que le substantif *skirapheion* est un dérivé nominal du terme *skiraphos*. Ce n'est que sur la base du contexte d'énonciation de quelques discours épidictiques d'époque classique qui mentionnent le *skirapheion* en relation avec les mauvaises habitudes de la jeunesse athénienne, que les lexicographes et exégètes de l'époque impériale ont voulu voir dans le *skiraphos* le joueur habitué des tripots ou encore un objet lié à la pratique des jeux d'argent pratiqués dans le *skirapheion*. Sur ce fondement, on a tenté d'identifier le *skiraphos* avec le cornet à dés, un instrument presque totalement inconnu dans le monde grec classique et hellénistique, au moins d'après ce que les textes grecs nous donnent à lire. Le fragment du texte de Suétone *Sur les jeux des Grecs*, en particulier, identifie le *skiraphos* à la tromperie et à la figure de l'escroc en attribuant également cette valeur au plus ancien témoignage mentionnant le terme : un fragment incomplet du poète iambique Hipponax.

52 Cette reconstruction savante du sens de *skiraphos* se trouve mêlée à une autre perspective exégétique dont les origines se trouvent déjà à l'époque classique avec le témoignage de l'historien Théopompe. Cette dernière relie le mot *skirapheion* à la localité de Skiron et seulement plus tard, peut-être à l'époque impériale, à un temple d'Athéna Skiras qui aurait été situé à proximité et où les Athéniens auraient eu l'habitude de jouer aux dés en misant de l'argent.

53 Non seulement la présence d'un culte de la déesse Athéna Skiras à Skiron n'est pratiquement pas attestée, mais il n'existe à ce jour aucune identification du temple de la déesse dans la zone située sur la Voie Sacrée en direction d'Éleusis. Le lien entre Athéna Skiras et le *skirapheion* semble avoir été établi sur la base d'une hypothèse étymologique reposant sur une paronomase de la racine des deux termes. Si le lien entre Athéna et les maisons de jeu doit donc être totalement écarté, une nouvelle interprétation du sens du mot *skirapheion* peut être avancée. L'étude des textes suggère en effet que *skiraphos* pourrait bien représenter un ancien zoonyme non attique, peut-être de provenance dorienne, désignant le renard. Sur cette base, il a été possible de considérer le *skirapheion* comme étant littéralement le lieu, voire la tanière des renards.

Cet animal représente donc le véhicule métaphorique pour désigner une certaine disposition à la ruse, souvent destinée à tromper l'autre, dans le cas du *skirapheion*, le partenaire de jeu.

BIBLIOGRAPHIE

L. Becq de Fouquières, *Les Jeux des Anciens. Leur description, leur origine, leurs rapports avec la religion, l'histoire, les arts et les mœurs*, Paris, 1869.

L. Bettarini, *Lingua e testo di Ipponatte*, Pisa/Roma, 2017.

M.P. Bologna, « Osservazioni sulla semantica e l'etimologia di gr. ἀταλός e derivati », *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 35 (1980), p. 47–68.

F. Bornmann, « Kenning in greco ? », *Athenaeum* 30 (1952), p. 85–103.

T. Braccini, « 'Portatore di casa' o 'portatore di famiglia' ? Sull'uso di *pheroikos* per indicare il ghiro », *Glotta* 92 (2016), p. 60–67.

C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1996^2.

M. Caroli, *Il velo delle parole. L'eufemismo nella lingua e nella storia dei Greci*, Bari, 2017.

P. Chantraine, *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933 (deuxième tirage 1968).

V. Costa, *Filocoro di Atene. Volume I. Testimonianze e frammenti dell'*Atthis, Tivoli, 2007.

S. Costanza, *Giulio Polluce*, Onomasticon : Excerpta de ludis. *Materiali per la storia del gioco nel mondo greco-romano*, Alessandria, 2019.

P. De Cicco, « Rileggendo Eumolpo. Un'autoctonia rivisitata », *Emerita* 83.1 (2015), p. 1–22.

E. Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari, 1984.

E. Degani, *Ipponatte. Frammenti*, Bologna, 2007.

M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972.

M. Detienne, J.-P. Vernant, « La mètis du renard et du poulpe », *REG* 82, fasc. 391–393 (1969), p. 291–317.

H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 2. Band, Heidelberg, 1970.

A.S.F. Gow, *Theocritus. Edited with Translation and Commentary*, vol. II, Cambridge, 1952^2 (première édition, 1950).

A. Grilli, « Dalla culla alla bara (passando per il letto) : la dinamica dei generi nel mito di Adone e Afrodite », in M. De Poli (éd.), *Maschile e femminile: genere ed eros nel mondo antico*, Padova, 2010, p. 67–87.

W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Wien, 1946.

S. Hawkins, *Studies in the Language of Hipponax*, Bremen, 2013.

J. Henderson, *Aristophanes. Lysistrata*, Oxford, 1987.

R.L. Hunter, *Eubulus. The Fragments. Edited with a Commentary*, Cambridge, 1983.

M. Iozzo, « Un'anfora dimenticata : note di iconografia e problemi epigrafici », *ASAA* 96 (2018), p. 34–52.

C. Jacob, *Des mondes lettrés aux lieux de savoir*, Paris, 2018.

S. Kaczko, « Il giambo », in A.C. Cassio (éd.), *Storia delle lingue letterarie greche*, Milano, 2008, p. 231–247.

S. Kidd, « The Meaning of *bōmolochos* in Classical Attic », *TAPA* 142.2 (2012), p. 239–255.

G. Koch-Harnack, *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung im päderastischen Erziehungssystem Athens*, Berlin, 1983.

S.D. Lambert, « The Attic Genos Salaminioi and the Island of Salamis », *ZPE* 119 (1997), p. 85–106.

J.-P. Liou, « Aperçus sur Isocrate à la lumière de l'emploi de quelques termes du vocabulaire politique », *Ktèma* 15 (1990), p. 5–14.

D. Marchiandi, « Verso Eleusi lungo la Via Sacra », in E. Greco *et al.* (éd.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dall'origine al III sec. d.C. Tomo 4 : Ceramico, Dipylon, Accademia*, Atene-Paestum, 2014, p. 1388–1396.

J.P. Mallory, D.Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford, 2006.

O. Masson, *Les Fragments du poète Hipponax. Édition critique et commentée*, Paris, 1962.

C.A. Mastrelli, « Una concordanza greca e indiana nella denominazione della volpe », *Archivio Glottologico Italiano* L (1965), p. 105–120.

S. Matthaios, « Pollux' *Onomastikon* im Kontext der attizistischen Lexikographie », in C. Mauduit (éd.), *L'Onomasticon de Pollux. Aspects culturels, rhétoriques et lexicographiques*, Paris, 2013, p. 67–140.

R. Matuszewski, *Räume der Reputation. Zur bürgerlichen Kommunikation im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart, 2019.

F. Montana, *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*, Pavia, 2012.

C. Moussy, « Ἀταλός, ἀτάλλω, ἀτιτάλλω », in A. Ernout (éd.), *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, 1972, p. 157–168.

R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma, 2004.

M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden/Boston, 2010.

A. Pace, « *Nos fritillum dicimus*. Nuovi dati sulla cultura materiale di Pompei », *BaBesch* 97 (2022), p. 93–112.

A. Papachrysostomou, *Amphis. Introduction, Translation, Commentary*, Heidelberg, 2016.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968.

F. Perusino, *Aristofane. Lisistrata*, Milano, 2020.

V. Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias », *ARG* 10.1 (2008), p. 143–178.

R. Pretagostini, *Ricerche sulla poesia alessandrina. Teocrito, Callimaco, Sotade*, Roma, 1984.

L. Sancho Rocher, « La democracia y el Areópago en la segunda mitad del s. IV a. C. : del *Areopagítico* de Isócrates al caso de Hárpalo », *Erga-Logoi* 9.1 (2021), p. 59–91.

E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 1. Band, München, 1939.

M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae extant*, Firenze, 2010.

J. Taillardat, *Suétone. ΠΕΡΙ ΒΛΑΣΦΗΜΙΩΝ. ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΙΩΝ (Extraits byzantins)*, Paris, 1967.

G. Tedeschi, « Lingue e culture in contatto : il problema della lingua in Ipponatte », *ILing* 4.2 (1978), p. 225–233.

L. Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions*, vol. I, Berlin/New York, 1980.

R. Tosi, « Polluce. Struttura onomastica e tradizione lessicografica », in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini (éd.), *L'*Onomasticon *di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milano, 2017, p. 3–16.

O. Tribulato, « Photius, ΑΝΑΛΦΑΒΗΤΟΣ, and Atticist Lexica », *CQ* 72.2 (2022), p. 914–933.

M. Vespa, « Les effets néfastes de la *kubeia*. Mise en jeu du prestige et de l'image sociale en Grèce classique », *Pallas* 114 (2020), p. 173–192.

M. Vespa, « I giocattoli di Omero ? Considerazioni critiche sul valore di *athyrma* nella cultura greca antica », *IncidAntico* 22 (2024), sous presse.

A. Zucker, *Élien. La personnalité des animaux*, 2 volumes, Paris, 2001–2002.

NOTES

1. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (1896), *s.v. tessera*, p. 126 (G. Lafaye).
2. Becq de Fouquières (1869), p. 319.
3. Calame (1996[2]), p. 341 ; Iozzo (2018), p. 45.
4. Pour une étude de méthode concernant l'anthropologie des pratiques savantes de l'Antiquité gréco-romaine, voir notamment Jacob (2018).
5. Une étude exemplaire dans cette même perspective de reconstruction du travail intellectuel des savants, consacrée au mot *bōmolochos*, se trouve dans Kidd (2012).
6. Tosi (2007) ; Matthaios (2013).
7. Pollux, IX, 96–97 (traduction personnelle).
8. Amphis, fr. 25 K.-A. (*apud* Pollux, VII, 203) ; sur la comédie et le fragment en question, voir le commentaire chez Papachrysostomou (2016), p. 160–162.
9. Pour la valeur sémantique du mot *naos* indiquant la structure construite du sanctuaire dans l'œuvre de Pausanias, voir Pirenne-Delforge (2008), p. 151–154.
10. L'œuvre de l'historien Théopompe, un auteur qui ne s'inscrit pas strictement dans le canon lexicographique de l'atticisme le plus conservateur, constitue pourtant l'une des sources de Pollux, *e.g.* Pollux, IV, 93.
11. Théopompe de Chios, *FGrHist* 115 F 228.
12. Sur les sources de Pollux, voir au moins *RE* X, 1 (1918), *s.v.* Iulius (Pollux), col. 777–778 (E. Bethe).

13. Pour la question d'une éventuelle dépendance de Pollux vis-à-vis de l'œuvre de Suétone, voir le bilan du débat philologique offert par Taillardat (1967), p. 36–41. En ce qui concerne la mention des *skirapheia* de la part de Suétone, Olivier Masson évoque directement les *Lexeis* d'Aristophane de Byzance, Masson (1962), p. 170.

14. Suétone, *Sur les jeux des Grecs*, I, 10, p. 65 Taillardat (1967), traduction personnelle.

15. Taillardat (1967), p. 151.

16. Dinarque, *Contre Proxénos*, fr. 7 Conomis.

17. On trouve un terme étymologiquement proche de *kubeutêrion*, à savoir *kubeion*, chez Eschine, *Contre Timarque*, 53, mais il s'agit de la seule occurrence dans le *corpus* des orateurs attiques. Une partie de la tradition des scholies considère déjà l'utilisation du terme *kubeion* par Eschine comme étant particulière, voire étrange (ἰδίως), ne correspondant pas à l'usage commun de la langue attique (οὐ γὰρ οὕτως ἐκάλουν), scholies à Eschine, *Discours*, I, 53, scholie 124b Dilts.

18. Moeris, *Lexique atticiste*, σ 12 Hansen : σκιραφεῖον Ἀττικοί· κυβευτήριον Ἕλληνες.

19. Photius, *Lexique*, σ 337 Theodoridis (traduction personnelle). Sur le rapport entre le *Lexique* de Photius et les ouvrages atticistes ou anti-atticistes d'époque impériale romaine, voir récemment Tribulato (2022).

20. Voir *infra*, n. 28. Voir aussi Hérodien, *Sur l'orthographe*, *s.v.* Σκίρος Lentz.

21. Matuszewski (2019), p. 110–113.

22. Isocrate, *Antidosis*, 274–284.

23. Sur l'architecture complexe de ce texte, véritable manifeste du modèle de *paideia* mis en avant par Isocrate, voir, entre autres, Nicolai (2004), p. 96–104.

24. Isocrate, *Antidosis*, 287 (trad. G. Mathieu, *CUF*) : οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐπὶ τῆς Ἐννεακρούνου ψύχουσιν οἶνον, οἱ δ' ἐν τοῖς καπηλείοις πίνουσιν, ἕτεροι δ' ἐν τοῖς σκιραφείοις κυβεύουσιν, πολλοὶ δ' ἐν τοῖς τῶν αὐλητρίδων διδασκαλείοις διατρίβουσιν. Sur l'évocation du jeu d'argent, *kubeia*, comme signe efficace dans une stratégie rhétorique visant à discréditer l'image de l'adversaire dans l'Athènes classique, voir Vespa (2020).

25. Liou (1990) ; Nicolai (2004), p. 110.

26. Sancho Rocher (2021).

27. Isocrate, *Aréopagitique*, 48 (trad. G. Mathieu, *CUF*) : τοιγαροῦν οὐκ ἐν τοῖς σκιραφείοις οἱ νεώτεροι διέτριβον, οὐδ' ἐν ταῖς αὐλητρίσιν, οὐδ' ἐν τοῖς τοιούτοις συλλόγοις ἐν οἷς νῦν διημερεύουσιν.

28. Cf. *supra* n. 8.

29. *E.g.* Eubule, fr. 56–59 *(Kubeutai)* ed. Hunter, voir aussi Hunter (1983) p. 142–146, pour le commentaire des fragments en question.

30. Plutarque, *Solon*, 9, 7.

31. Harpocration, σ 30 Keaney : Σκιράφια· Δείναρχος ἐν τῷ Κατὰ Προξένου. Σκιράφια ἔλεγον τὰ κυβευτήρια, ἐπειδὴ διέτριβον <ἐν> Σκίρῳ οἱ κυβεύοντες, ὡς Θεόπομπος ἐν τῇ ν′ ὑποσημαίνει (« *Skiraphia* : Dinarque [l'utilise] dans son discours *Contre Proxénos*. On appelait les maisons de jeu *skiraphia* car ceux qui jouaient et pariaient de l'argent se réunissaient pour passer leur temps à *Skiron*, comme l'indique Théopompe dans son cinquantième livre [*scil.* du texte *Philippika*] », traduction personnelle).

32. Voir *supra* p. 55.

33. Calame (1996[2]), p. 314 ; Costanza (2019), p. 189.

34. Pour la topographie des lieux situés sur la Voie Sacrée depuis Athènes, voir Marchiandi (2014), qui, cependant, considère comme un fait la présence d'un sanctuaire d'Athéna Skiras près de Skiron malgré l'absence d'évidence archéologique ou épigraphique (p. 1389).

35. Pour la guerre entre Éleusis et Athènes, en particulier à propos de la figure d'Eumolpe, voir De Cicco (2015).

36. Pausanias, I, 36, 4 (trad. J. Pouilloux, *CUF*).

37. Le culte d'Athéna Skiras et le sanctuaire qui lui est dédié sont attestés pour la zone du port de Phalère par une importante inscription mentionnant le sacerdoce du *genos* des *Salaminioi.* Les deux branches familiales de ce *genos* étaient chargées, de génération en génération, d'administrer le culte de la déesse : voir Lambert (1997).

38. Pausanias, I, 1, 4.

39. Costa (2007), p. 10–21.

40. Philochore, *Atthis*, fr. 14 Costa (*apud* Harpocration, *Lexique aux dix orateurs*, σ 29 Keaney) ; pour un commentaire au fragment, voir Costa (2007), p. 137–149.

41. Strabon, *Géographie* IX, 1, 9 (trad. R. Baladié, *CUF*, 1996).

42. La mention d'un temple d'Athéna Skiras localisé sur la côte est de l'île de Salamine est attestée par un passage d'Hérodote décrivant la fuite d'un contingent naval corinthien pendant la bataille de Salamine contre l'empire perse, Hérodote, *Histoires* VIII, 94.

43. Pour la mention d'un Skiros synéciste, voir Photius, *Lexique*, σ 342 Theodoridis, qui représente la seule source à le mentionner.

44. Sur ce point, voir Calame (1996[2]), p. 340.

45. Sur *Skiron* comme lieu de l'Attique, voir aussi Étienne de Byzance, *Ethnica* XVIII, 210 Billerbeck, Neumann-Hartmann.

46. Sur la fête des *Skira*, voir Parker (2005), p. 173–177. Une description de la fête, qui inclut une procession de l'Acropole à l'endroit connu sous le nom de Skiron, se trouve dans un fragment du grammairien et antiquaire Lysimachidès (I[er] s. av. n.è.), *FGrHist.* 366 F 3.

47. Sur les conflits entre Athènes et Mégare pour le contrôle de l'île de Salamine dans la période archaïque, voir notamment l'élégie parénétique de Solon, fr. 2 G.-P.[3] = 1–3 W.[2] ; cf. Noussia-Fantuzzi (2010), p. 203–216 pour un commentaire détaillé du texte.

48. Pour une analyse de la figure du barbare Eumolpos en tant que produit de la réécriture mémorielle athénienne durant la période de conflit avec Mégare, voir De Cicco (2015), qui considère le prêtre d'Éleusis et le roi thrace ennemi d'Athènes comme une seule et même figure. Pour une distinction entre deux figures d'Eumolpos, voir Sonnino (2010), p. 63–86.

49. Voir à ce propos les résultats recensés dans la base de données *MAP*, *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, sous la direction de C. Bonnet, Toulouse — https://map-polytheisms.huma-num.fr/resources/?lang=en, *s.v. Skiras*, *e.g.* https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/attestation/5141 (S. Lebreton).

50. Voir *supra* p. 55

51. LSJ[9] *s.v.* σκίραφος (*dice-box)* ; *GE s.v.* Pour des considérations méthodologiques concernant les difficultés rencontrées dans le contexte archéologique à propos de l'identification de tels objets, notamment à Pompéi, voir Pace (2022).

52. Photius, *Lexique*, σ 337 Theodoridis, dans ce texte le *skiraphos* est défini un « instrument pour le jeu de dés », *organon kubeutikon*.

53. Hipponax, fr. 128 Degani (= 129a West).

54. Degani (2007), p. 134.

55. Voir par exemple la traduction d'E. Degani : « *… a che, con espedienti da baro, mi vezzeggi ?* », Degani (2007), p. 49.

56. Hésychius, κ 2765 Cunningham : κίραφος· ἀλώπηξ <Λάκωνες> (« kiraphos : le renard pour les Laconiens », traduction personnelle).

57. Havers (1946), surtout p. 16, 47–49 (sur le renard), 125 (sur la variation *kiraphos/kidaphos*) ; Hésychius, κ 2728 Cunningham : κινδάφη· ἀλώπηξ ; voir Mastrelli (1965), p. 108– 109 à propos du rapprochement des mots *kidaphos*, *kiraphos* et *kindaphos* à des anciens noms indiens renvoyant au renard. Cf. Bornmann (1952) sur le phénomène linguistique de l'euphémisme à propos des noms d'animaux ; ces études reposent sur l'hypothèse d'un tabou linguistique suggérant que les mots intéressés par l'euphémisme auraient fait partie de langues spécialisées, voire de véritables

argots grecs, peut-être associées aux actions de chasse. Ces mots ne sont pas du tout courants dans le canon attique du grec de l'époque classique et sont donc également étrangers à la koinè de la langue littéraire et formelle de la période hellénistique, tant d'un point de vue diaphasique que diatopique. Une mise à jour des pratiques linguistiques euphémistiques pour le grec ancien se trouve maintenant chez Caroli (2017), surtout p. 174–182, à propos des noms d'animaux.

58. Mallory — Adams (2006), p. 334, à propos de la racine ie. *k'eir-* renvoyant à la couleur « orange » ou « brune ». Pour la référence à la couleur brune ou rougeâtre de la fourrure du renard comme motivation étymologique du nom *kiraphos*, voir aussi *DELG*, *s.v.* κίρα, κιρρός.

59. Braccini (2016).

60. Chantraine (1933), p. 262–264.

61. Frisk (1970), p. 733.

62. Schwyzer (1939), p. 304 ; Mastrelli (1965), p. 108, note 19, avec bibliographie ; p. 112 ; cf. Threatte (1980), p. 506–507 ; Hésychius, κ 1928 Cunningham (κάφα : λουτήρ. Λάκωνες), pour un phénomène analogue concernant l'alternance *skaphē/kapha* entre langue attique et dorienne.

63. Élien, *Personnalité des animaux* VII, 43 (trad. tirée de Zucker [2001–2002]).

64. Pfeiffer (1968), p. 181 ; 197–198 ; Montana (2012), p. 41–46 ; Degani (1984), p. 35.

65. Aristophane de Byzance, fr. 194–196 Slater.

66. Sur les *kenningar* dans la langue poétique d'Hipponax, voir surtout Bettarini (2017), p. 13–39. Sur la *lexis* d'Hipponax, voir aussi Hawkins (2013), surtout p. 102 et 180, à propos du mot *skiraphos* qui est tout simplement mentionné sans faire l'objet d'une analyse détaillée. Pour la présence d'éléments linguistiques non grecs ou de vocabulaire provenant de dialectes grecs autres que l'ionien dans la poésie d'Hipponax, voir aussi Masson (1962), p. 31–32.

67. Masson (1962), p. 89, 179. Polémon, fr. 45 Preller ; *RE* XXI 2 (1952), col. 1308 (K. Deichgräber). Sur la composante parodique de la poésie d'Hipponax, voir notamment Degani (1984), p. 187–205, en particulier à propos du fr. 126 Degani (= 128 West), une véritable déformation comique d'un *prooemium* de genre épique.

68. Pour une étude étymologique et sémantique de la famille des mots dérivée d'*atalos*, voir Moussy (1972) ; une position critique à l'égard du verbe *atitallō* comme terme technique de la supposée pratique culturelle indoeuropéenne du « *fosterage* » a été formulée par Bologna (1980). En particulier, dans l'*Odyssée* (Homère, *Odyssée* XVIII, 321–325) le poète homérique illustre la place privilégiée accordée par Pénélope à la jeune Mélantho en mettant en avant le don d'objets précieux, appelés dans ce cas *athyrmata*, que l'épouse du roi d'Ithaque adresse à la jeune fille issue d'une famille d'esclaves de la maison royale. Pour les *athyrmata*, voir récemment Vespa (2024).

69. Pretagostini (1984), p. 22.

70. Théocrite, *Idylles*, XV, 109–111. Voir le commentaire au passage dans Gow (1952[2]), p. 294 : « *Here the meaning is rather* pamper. »

71. Sur l'attirance que la déesse Aphrodite aurait ressentie pour Adonis déjà lorsqu'il était encore enfant (*nēpios*), voir notamment Grilli (2010).

72. Pour les attentions d'Aphrodite à l'égard d'Adonis, voir Detienne (1972), p. 124–126, 134–135.

73. Kaczko (2008), p. 236–237 ; Tedeschi (1978).

74. Xénophon, *Cynégétique* VI, 3 ; Arrien, *Cynégétique* XXXIV, 1.

75. Koch-Harnack (1983), p. 89–97.

76. Pour la représentation culturelle du renard comme animal de la *mêtis*, voir notamment l'étude classique signée par Detienne, Vernant (1969).

77. Aristophane *Lysistrata*, 1265–1270 (trad. P. Thiercy, Gallimard 1997) : νῦν δ' | αὖ φιλία τ' ἀὲς εὔπορος εἴη | ταῖσι συνθήκαισι, καὶ τᾶν αἰμυλᾶν ἀ|λωπέκων παυαΐμεθα. | ὤ, δεῦρ' ἴθι, δεῦρο, | ὦ κυναγὲ παρσένε. Sur ce passage chanté par le soliste spartiate, voir Henderson (1987), p. 210–214, et plus récemment Perusino (2020), p. 319.

RÉSUMÉS

Les études portant sur le polythéisme grec et les cultes liés à la déesse Athéna Skiras mentionnent fréquemment la présence de pratiques de jeu et de divination dans des lieux sacrés dédiés à la déesse, notamment dans un sanctuaire situé près de Skiron sur la Voie sacrée en direction d'Éleusis. Par antonomase, les lieux où les Athéniens se réunissaient pour jouer aux dés et parier de l'argent auraient pris le nom de *skirapheia* en raison de leur lien avec Athéna Skiras et ses sanctuaires. Cependant, ces affirmations ne font que répéter ce qui est attesté par des sources lexicographiques datant au moins du I^er^ siècle de notre ère. En analysant les contextes énonciatifs des différents textes qui composent un corpus complexe et en examinant surtout les sources anciennes relatives au terme *skiraphos*, la présente étude montre que l'association du jeu d'argent avec les sanctuaires d'Athéna Skiras est une construction savante de l'époque impériale établie à partir d'une étymologie fondée sur une paronomase autour de la racine **skir-*. En effet, de telles représentations culturelles autour des jeux d'argent dans l'espace sacré du sanctuaire ne sont pas attestées dans les textes et les pratiques cultuelles de l'Athènes de l'époque classique.

Studies of Greek polytheism and the cults associated with the goddess Athena Skiras often refer to the presence of gambling and divinatory practices in sacred spaces dedicated to the goddess, particularly in a sanctuary near Skiron on the Sacred Way to Eleusis. The places where Athenians allegedly gathered to play dice and wager money are often said to have been called *skirapheia* by antonomasia because of their association with Athena Skiras and her sanctuaries. However, these claims largely repeat what is attested in lexicographical sources dating back to at least the first century AD. Through a detailed analysis of the enunciative contexts within the various texts that make up this complex corpus, and through a close examination of the ancient sources concerning the term *skiraphos*, the present study demonstrates that the association between gambling and the sanctuaries of Athena Skiras is a scholarly construction from the Roman imperial period. This association is based on an etymology derived from a paronomasia centred on the root *skir-*. In fact, there is no evidence in the texts or religious practices of classical Athens to support the existence of such cultural representations of gambling within the sacred space of the sanctuary.

AUTEUR

MARCO VESPA

Université hébraïque de Jérusalem

Athéna en jeu. Actualité des débats antiquaires du XIX^e^ siècle sur une partie de *Pente Grammai* dans la céramique grecque

Véronique Dasen

Introduction

1 Depuis le début du XIX^e^ siècle, la série de plus de 200 vases, principalement attiques, de l'époque archaïque (540–480 av. n.è.) qui dépeignent deux hommes, d'ordinaire des guerriers, assis en train de s'adonner à un jeu de pions[1], a suscité de nombreuses interprétations. Le plus souvent, la recherche s'est appuyée sur les textes pour tenter de donner des noms aux protagonistes, définir les circonstances de leur activité, lors de la guerre de Troie ou de rites religieux, ainsi que le statut et la fonction de la divinité, Athéna, debout entre les deux hommes agenouillés. Les premières lectures de cette scène ont été proposées par de grandes figures fondatrices de l'étude de la céramique grecque, comme Désiré Raoul-Rochette (1790–1854), Eduard Gerhard (1795–1867), Théodore Panofka (1800–1858) et Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868). Leurs échanges témoignent de débats animés entre eux sur la possibilité de reconnaître dans la scène un acte de supplication ou de prise d'oracle avec des dés ou des osselets sous le regard d'une Athéna Skiras. Récemment, des chercheurs[2] ont à nouveau mobilisé cette grille de lecture en revisitant la signification des différents éléments des scènes figurées pour identifier une activité rituelle de tirage au sort divinatoire : les guerriers seraient accroupis autour d'un autel et tiendraient des osselets, non des dés, à lancer sur un plateau qui ne servirait pas à jouer, mais à observer les résultats des coups. La découverte récente d'une coupe attique à figures noires avec ce type de scène dans le sanctuaire étrusque de Marzabotto (*Fig. 5*) viendrait conforter l'identification de divination cléromantique ou d'astragalomancie, par lancer d'osselets. Ces anciens arguments sont donc revitalisés et associés à des amalgames véhiculés par le terme

moderne de « cléromancie » qui désigne des pratiques de nature différente, comme le lancer d'osselets et le tirage au sort[3]. Ce constat nous invite à reprendre ici en détail les éléments du raisonnement savant original. Dans ce numéro, l'article de Marco Vespa a finement déconstruit la partie philologique de cette argumentation du XIX^e^ siècle. Il y montre comment les allusions aux jeux d'argent dans le sanctuaire d'Athéna Skiras sont issues de spéculations érudites de l'époque romaine impériale. Les notices de l'*Onomastikon* de Iulius Pollux (II^e^ s.), du lexique de Photius (IX^e^ s.), ainsi que de commentaires byzantins[4], ont, entre autres, opéré un faux rapprochement étymologique entre l'épiclèse d'une Athéna « Skiras » et le terme *skirapheion* désignant le tripot où se pratiquent des jeux d'argent et des lieux de débauche. Leur reconstruction hypothétique d'un sanctuaire d'Athéna à Skiron, sur la voie sacrée, dont le nom serait issu de celui d'un devin, Skiros, mort à cet endroit[5], a été reçue comme un témoignage fiable dans le milieu savant du XIX^e^ siècle en induisant une lecture erronée des images. L'examen des résonances de cette reconstruction littéraire et d'autres variantes sur les premières interprétations des images de vases grecs a rarement été entrepris[6]. L'analyse de l'argumentation, replacée dans son contexte intellectuel, éclaire à sa manière les étapes de la transformation des méthodes d'analyse iconographique, peu à peu affranchies de l'autorité des textes, vers la reconnaissance et l'étude d'un discours interne spécifique aux images.

Du Palladion à Athéna Skiras

2 Le début du XIX^e^ siècle voit se dérouler plusieurs campagnes de fouilles d'envergure dans les nécropoles d'Étrurie, notamment à Vulci dès 1828 à l'instigation de Lucien Bonaparte sur les terres de Canino. Ces chantiers font apparaître des milliers de vases, identifiés comme grecs et non plus étrusques, que les spécialistes vont peu à peu apprendre à classer de manière chronologique, par provenance et par atelier[7]. Plusieurs publications rendent compte de l'effervescence causée par l'abondance des vases et de leurs images, qui font prendre conscience de l'importance et de l'originalité des informations qu'elles véhiculent sur les Anciens. Dans son rapport du 17 août 1831 sur Vulci, Eduard Gerhard compare l'excitation que suscite leur découverte à celle causée par les fouilles de Pompéi et d'Herculanum, en s'enthousiasmant pour les « nouvelles lumières » que ces monuments fournissent sur les mœurs, les usages, « les divinités, les fêtes, les jeux, les noces et toute la vie privée des Grecs[8] ». Il entend établir des catalogues et les décrire pour servir de fondement aux recherches à venir, en invitant à une vaste collaboration internationale dans le cadre de l'Institut de correspondance archéologique qu'il a fondé à Rome en 1829[9]. Ces travaux s'inscrivent dans une tradition tout en la renouvelant, celle des antiquaires, ces érudits qui cherchent à produire, dès le XVII^e^ siècle, les outils d'un savoir nouveau, l'archéologie, fondé sur des recueils exhaustifs de documents, sans se limiter aux textes, mais sans les négliger pour autant[10]. Si les savants débattent de l'identification des personnages figurés sur les monuments antiques, en cherchant des noms empruntés aux textes, ils s'intéressent aussi beaucoup au rapport que les scènes figurées entretiennent avec les mythes, les pratiques rituelles et la vie quotidienne des Anciens.

Une scène de jeu ou rituelle ?

3 Parmi les scènes figurées sur les vases qui suscitent de vives discussions se trouve le motif du jeu entre deux guerriers assis ou agenouillés, qui apparaît vers 540. Dès 520, ils sont, comme nous le savons aujourd'hui, souvent associés à Athéna, debout entre les deux hommes, devant ou derrière le bloc ou gradins où se déroule la partie[11]. La présence d'Athéna va susciter différentes interprétations, parfois sans lendemain comme celle du vol du Palladion par Ulysse et Diomède qu'émet Désiré Raoul-Rochette, alors conservateur du Cabinet des antiques et des médailles de la Bibliothèque royale à Paris (1819–1848)[12]. Dans le premier volume de ses *Monuments inédits*, publié en 1833, il répartit les scènes figurées en trois sections dédiées chacune à un cycle héroïque : l'Achilléide, l'Orestéide et l'Odysséide, où il présente un lécythe attique à figures noires provenant des fouilles de Vulci (*Fig. 1* ; 500–475)[13]. Le vase appartient alors à la collection du chevalier Edmé Antoine Durand (1768–1835)[14], dispersée après sa mort dans ce qui fut la plus grande vente publique parisienne d'antiques au XIX^e^ siècle. Le vase est acquis par le British Museum de manière anonyme par l'intermédiaire de Peter Oluf Brøndsted[15].

4 D. Raoul-Rochette travaille en établissant des séries et en confrontant les différentes versions d'un sujet. La méthode est en principe éprouvée, mais comme il n'a pas de parallèle direct pour cette scène sur d'autres vases, il construit son commentaire à partir d'une comparaison avec un support de taille miniature, les pierres gravées où un sujet qu'il connaît bien, la scène du vol du Palladion à Troie par Ulysse et Diomède, lui semble présenter une composition analogue[16]. Cette comparaison induit de nombreuses erreurs. Il identifie ainsi la figure d'Athéna à une statue, *xoanon*, en bois (« un simulacre de Minerve »), parée de tous ses attributs — le casque, la lance, l'égide — le corps gainé d'un vêtement moulant, posée sur un socle à deux gradins sans indication de pieds, comme sur les intailles. L'observation est erronée, car les pieds sont en réalité cachés par le bloc. Sur d'autres vases de la série, quand la divinité est placée devant le bloc, ses jambes et ses pieds sont bien visibles, comme sur le lécythe de la même époque conservé à New York[17]. Le bras gauche levé d'Athéna semble vouloir signifier son accord d'être emportée, tandis que sa tête tournée en arrière paraît diriger son regard « pour la dernière fois vers les Troyens qu'elle abandonne[18] ». D. Raoul-Rochette se conforte dans l'identification d'Ulysse et Diomède en repérant une différence entre les deux guerriers symétriquement agenouillés, l'un barbu à droite, l'autre imberbe à gauche.

5 Si l'identification du vol du Palladion n'a pas connu de suite, plusieurs savants vont partager et développer l'identification d'une statue à qui s'adressent des gestes de supplication dans une ambiance solennelle. Alors que D. Raoul-Rochette ne se préoccupe pas du traitement littéraire du Palladion dans la *Petite Iliade* et d'autres textes du cycle épique, il interprète les mains tendues des guerriers comme la traduction graphique du geste du toucher des genoux pour demander le pardon, ici pour l'enlèvement de la déesse, en citant la régularité de son évocation chez les auteurs tragiques[19]. Les inscriptions dépourvues de signification[20] qui entourent les figures viennent renforcer la sacralité du moment. D. Raoul-Rochette les explique comme « une espèce de formule sacramentelle, ou de prière adressée par le couple héroïque à la déesse ».

6 Il ne décrit qu'un parallèle, une hydrie de la collection Durand, aujourd'hui conservée à Orléans, avec un motif similaire (*Fig. 2 ;* fin VI^e^ s. av. n.è.)[21] ; les guerriers sont assis cette fois sur une pierre « carrée et polie », tandis que « Minerve » (ou sa statue) est descendue de son socle. Elle tient un bouclier orné du motif d'une caisse de char. Leurs doubles lances pointent ses pieds, « en signe de respect et d'adoration », dans un contexte « grave et religieux » de présidence à un tirage au sort. Aucun accessoire n'est visible, mais il juge significative la pose tendue de l'homme assis à droite derrière Athéna et dont la main droite « aux doigts écartés vient de jeter nerveusement les dés », tandis que le personnage de gauche, face à Athéna, semble tendre la main vers la déesse pour la remercier de sa bienveillance. Il ne s'avance pas davantage dans l'interprétation de la scène qu'il associe à un épisode du mythe du vol du Palladion sans pouvoir le définir davantage.

7 D. Raoul-Rochette ne semble pas avoir eu connaissance de l'interprétation que donnait de ce type de scène Eduard Gerhard deux ans plus tôt, dans une note parue en 1831[22], reprise en 1840, et plus amplement développée en 1843[23]. Il va donner une autorité de longue durée au mythe des joueurs de dés dans le sanctuaire d'Athéna Skiras. En se fondant sur une série déjà étendue de vases portant différentes variations sur le thème, il classe les représentations de guerriers en train de jouer en deux groupes. Le premier réunit les deux hommes assis sur des blocs ou agenouillés autour d'un plateau de jeu, comme sur l'amphore de Vulci conservée à Berlin (*Fig. 3* ; vers 520 av. n.è.)[24]. Les deux guerriers à la posture et à l'armement parfaitement symétriques sont assis en train de déplacer des pions blancs et noirs bien visibles sur un plateau. Alors que Th. Panofka[25] accorde une grande importance à la recherche de noms, E. Gerhard mentionne brièvement une série de noms potentiels des guerriers — Palamède et Protésilas comme dans *Iphigénie à Aulis* d'Euripide (194), Palamède et Thersite comme sur la peinture de Polygnote dans la Lesché des Cnidiens à Delphes (Paus., X, 91), ou Achille et Ajax, en citant l'amphore signée par Exékias découverte dans une tombe de Vulci en 1834, où les noms d'Achille et Ajax sont inscrits avec l'indication des chiffres deux et quatre, qui peuvent se rapporter aux coups obtenus ou aux pions déplacés[26]. Pour cette série, il opte pour une interprétation ludique profane sans chercher à interpréter le fonctionnement du jeu.

8 Son intérêt se porte surtout sur la deuxième série où apparaît la figure d'Athéna qui donne pour lui au groupe une valeur grave et rituelle. Sa présence hiératique évoque une statue (« *Minervenidol* », « *Götterbild* »), sans qu'il l'appelle Palladion. Pour lui, ce type de scène ne se rapporte pas à un mythe mais à une pratique religieuse. Les guerriers semblent être en train d'accomplir un acte qu'il identifie à un tirage au sort au pied de la statue de la divinité, voire sur son autel. Il mentionne une pratique similaire dans le sanctuaire d'Athéna à Tégée sans donner plus de références, et la compare à celle du culte de Fortuna à Préneste. Il relève que, sur certains vases (cf. *Fig. 6–9*), le récipient posé sous la table pourrait avoir servi à un tirage au sort, sans relever, toutefois, que ces images ne mettent pas en scène des guerriers mais de simples citoyens. Sur la planche E du catalogue de 1843, il illustre deux parallèles pour soutenir son interprétation rituelle[27]. Sur une amphore de sa collection (n° 21–22) et une coupe (n° 24) de la collection Durand aujourd'hui conservée au musée du Louvre[28], les joueurs sont entourés de femmes qu'il identifie à des prêtresses du sanctuaire d'Athéna Skiras s'activant lors d'une fête où se pratique un tirage au sort. Comme sur l'amphore conservée à Berlin *(Fig. 3)*, Athéna est absente, mais elle est remplacée par un palmier

ou un arbre générique qui symbolise la présence d'Apollon, le dieu des oracles[29]. E. Gerhard inscrit ainsi la scène de jeu dans la série des départs de guerriers accomplissant des prières et autres procédures religieuses pour se propitier la victoire. Ses arguments philologiques sont partagés par ses collègues. Dans sa lettre à E. Gerhard du 27 décembre 1831[30], Th. Panofka souligne que les hommes accroupis ou agenouillés, sans jeu visible, ont pu se servir du piédestal de la déesse pour lancer les dés avec une intention divinatoire. Il insiste sur les noms attribués aux personnages figurés car il cherche à les faire entrer dans le registre épique. L'interprétation divinatoire de la scène de jeu va perdurer de longues années, mais en la plaçant sur le plan épique, non sur celui du rite et de la vie quotidienne privilégié par E. Gerhard. En 1893, Paul Hartwig commente la scène des joueurs sur une coupe de Florence comme une scène de consultation par tirage au sort de héros qui cherchent à connaître leur destin avant la bataille sur l'autel de la déesse, mais sans pouvoir déterminer de quel épisode précis du cycle épique il s'agit[31]. Sur le site actuel du British Museum, le commentaire du lécythe de la collection Durand en fait toujours deux héros (Achille et Ajax ?) tirant au sort devant la statue d'Athéna[32].

9 Des voix ont pourtant apporté des nuances, voire contredit cette interprétation. Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868), un représentant fameux de la *Bildung* allemande, alliant la passion de l'archéologie et de la philologie, unie à celle de la mythologie qu'il enseigne à l'université de Bonn[33], publie ses *Alte Denkmäler* grecs et romains en cinq volumes (1849–1864) qui sont les témoins de son immense érudition et de sa curiosité. Le troisième tome, dédié aux vases peints, *Griechische Vasengemälde*, paru en 1853, réunit aussi des articles parus plus tôt. Dans l'introduction, signée en 1851, F.G. Welcker relève que la remarquable augmentation récente du nombre de vases grâce aux découvertes qui se sont multipliées, et aux ventes de collections privées, a permis de sortir leur étude de l'oubli en comparaison des monnaies et des marbres. Il note que l'interprétation des scènes figurées reste complexe, mais importante en tant que reflet de la grande peinture disparue. Un de ses articles paru en 1835 s'intéresse au lécythe publié par D. Raoul-Rochette *(Fig. 1)*, en relevant que le geste de la main des deux guerriers évoque celui d'un lancer d'osselet. Il est toutefois relativement sceptique quant au rite décrit par E. Gerhard et relève que les oracles tirés avec les dés ne sont pas fréquents[34]. Il en recherche toutefois des exemples et décrit la procédure de la consultation de l'oracle d'Héraclès à Bura avec quatre dés (mais Pausanias mentionne des osselets)[35]. Il convoque différents auteurs pour rechercher la manière d'interroger un devin par l'examen d'un animal sacrificiel avant une compétition pour les athlètes[36], en évoquant les monnaies d'Ephèse avec des joueurs d'osselets au pied de la statue d'Artémis, mais sans trouver de parallèle exact à la scène des joueurs[37].

10 En 1929, le sujet est encore dans tous les esprits quand Charles Picard entreprend de suivre les propositions de Hans Schrader[38] pour reconstituer un groupe statuaire fragmentaire de l'Acropole, où l'on croit reconnaître deux jeunes gens agenouillés, des officiants, qui lancent les dés près d'un socle de pierre, « où il faut restituer quelque idole d'Athéna » (*Fig. 4* ; 510–500 av. n.è.)[39]. L'année suivante, il postule même l'existence d'un oracle d'Athéna dans l'adyton de l'Érechtheion sur l'Acropole[40].

L’identification du jeu : le *Pente Grammai*

11 Aucun des savants cités jusqu’ici ne se préoccupe d’identifier le jeu représenté. En 2017, Sheramy Bundrick utilise comme argument l’impossibilité de reconnaître le type de jeu pour revenir à l’interprétation divinatoire de la scène. La coupe découverte à Marzabotto (*Fig. 5* ; vers 500 av. n.è.)[41] avec les joueurs assis devant de ce qui lui paraît être un autel vient conforter son interprétation. Ce type de décor est toutefois présent sur d’autres vases et pourrait avoir fonctionné pour opérer une monumentalisation de la scène sans impliquer la réalité d’un autel[42]. L’identification du jeu a été réalisée il y a déjà plusieurs années. Il est connu par les textes, le matériel archéologique et des représentations sur des supports non vasculaires. Dès 1897, les spécialistes de miroirs étrusques excluent l’hypothèse divinatoire en faveur du jeu des Cinq Lignes. Sur le miroir de la collection Sambon (400–300 av. n.è.)[43], des guerriers se font face, un plateau posé sur les genoux, avec sept lignes bien lisibles, des jetons et deux dés sur le plateau. Christian Blinkenberg publie en 1898 des blocs monumentaux d’Épidaure pourvus de lignes parallèles dont il envisage la fonction d’abaque tout en proposant de voir dans les sanctuaires, non « des instituts de mathématique », mais des lieux où l’on passe aussi du temps à attendre la guérison divine. Il ne fait référence à Athéna Skiras qu’en note pour signaler que jouer n’est pas incompatible avec la vie d’un sanctuaire[44]. Il attribue aux blocs une fonction ludique en les reliant aux descriptions du jeu de Cinq Lignes, *Pente Grammai*, chez Pollux et les autres lexicographes, au matériel archéologique, comme la table attique miniature à neuf lignes, conservée à Copenhague (600–575 av. n.è.)[45], et aux images de vases grecs. Il contredit explicitement l’interprétation oraculaire citée plus haut, en faveur de scènes épiques de divertissement ou de la vie quotidienne. Il admet que certains blocs ont pu servir aussi d’abaque car ils portent des indications numérales, mais sans glisser dans des hypothèses qui auraient pu être séduisantes sur leur utilité dans les jeux d’argent[46].

12 La découverte d’un kyathos conservé à Bruxelles (vers 490)[47], où le plateau est représenté en perspective rabattue, a confirmé que des guerriers jouent sur un plateau avec cinq lignes et des pions. Une reconstruction scientifique de ce jeu de parcours, *Pente Grammai*, a été poursuivie par Ulrich Schädler et Stephen Kidd, associée au développement de versions de jeu vidéo contre une IA qui permettent d’expérimenter l’ergonomie du jeu[48]. Les développements récents des recherches ont démontré les nombreux rapports entre apprentissage ludique et mathématique, deux savoirs transmis de manière orale et qui expliquent les analogies structurelles entre le plateau de l’abaque et celui du jeu[49].

Une image sans texte

13 L’identification de la nature ludique de l’activité des guerriers n’a rien ôté à la complexité de son interprétation. L’importance numérique de cette série de plus de 200 représentations figurées dans la céramique attique, la plus élevée parmi celles de la guerre de Troie, a interpellé de nombreux chercheurs du XX^e^ siècle. Différentes explications ont été proposées pour expliquer sa popularité. La scène a d’ordinaire été interprétée comme un moment de pause dans le vacarme de la guerre. L’attitude des joueurs, armes à la main, indiquerait l’attente de la reprise des combats. En 1892, Carl Robert[50] va marquer le développement de cette nouvelle vision qui postule l’existence

d'un récit perdu décrivant l'épisode. Il propose de reconstruire ce récit en partant des éléments présents dans les images : Achille et Ajax seraient dépeints pris en défaut en train d'oublier leur devoir, comme de simples mortels absorbés par la passion du jeu. L'apparition d'Athéna serait un rappel à l'ordre, interrompant la partie afin de les exhorter à l'action. Pour plusieurs spécialistes, le ton serait tragicomique[51].

14 Cependant, la scène n'est pas la simple illustration d'un récit perdu. Comme d'autres représentations figurées de la guerre de Troie, aucun texte n'existe car cette image fonctionne de manière autonome, avec une valeur iconique qui peut opérer sans dimension narrative. La scène de jeu concentre de manière métaphorique tout ce qui fait les normes et les valeurs de la cité grecque archaïque.

15 La présence d'Athéna opère sur plusieurs registres. Divinité tutélaire d'Athènes, elle intègre dans l'ordre de la cité les exploits des héros homériques. Elle personnifie aussi l'intelligence guerrière, la sagesse et la mesure associée au contrôle des émotions nécessaire dans le combat. Sa présence solennise le jeu. Elle y assume une sorte de rôle d'arbitre, garantissant l'issue équitable d'un jeu entre égaux, un peu à la manière de Tychè et des déesses qui gèrent la répartition des parts. Son geste du bras levé et son regard fixé sur l'un des guerriers apportent du « *play* » au « *game* » des soldats quasiment immobiles, en donnant à voir une action en train de se faire. Elle suggère que la partie va se terminer avec un seul vainqueur.

16 L'activité ludique résume aussi la complicité qui forge une armée d'élite et le respect des règles renvoie aux codes de conduite sur le champ de bataille. Plus largement, la scène fait aussi référence à l'ordre qui organise la communauté humaine. Le héros grec Palamède aurait inventé ce jeu pendant la guerre de Troie pour garder l'armée unie par une activité commune[52].

Une scène de jeu inédite

17 Acquise au début du XIX^e^ siècle par Narcisse Révil (1779–1844), une amphore à figures noires non attique présente une nouvelle scène de jeu hors d'un contexte héroïque, entre deux citoyens. Le vase est décrit en 1831 par Jean de Witte qui termine sa notice en nommant les protagonistes Palamède et Thersite en hommage à Th. Panofka[53]. L'amphore est atypique, avec une panse globulaire très arrondie, surmontée d'un col cylindrique avec un large rebord plat, et deux anses triples de section ronde rattachées à la partie supérieure du col et à la partie basse de l'épaule arrondie. Le vase repose sur une petite base annulaire de forme discoïde. Le col est orné d'un cercle entouré de deux bandes ondulées du type SOS[54]. Sur chacune des deux faces, un panneau surmonté d'une frise de palmettes est peint d'une scène à figures noires aux détails sommairement indiqués par des incisions sans rehaut de couleur.

18 Le sujet est identique des deux côtés : deux hommes vêtus d'un himation drapé sur le bas du corps s'adonnent à un jeu de pions posé sur une table ou un bloc. La scène s'inscrit dans une petite série de quatre vases attiques du dernier quart du VI^e^ siècle au sujet similaire, avec de nouveaux détails qui viennent enrichir le débat sur la dimension divinatoire ou non du jeu.

19 Ces vases de la fin de l'époque archaïque offrent l'intérêt d'être contemporains des joueurs homériques d'Exékias, en transposant le sujet dans la vie quotidienne. Sur trois vases, les lances des guerriers font place au bâton de citoyen[55]. Les joueurs, tous des

hommes, sont assis dans un espace ouvert qui évoque celui de l'Agora. Sur deux *pelikai* à figures noires attribuées au Peintre de Plousios (vers 520 av. n.è.), deux hommes barbus sont assis sous un arbre, le bas du corps drapé dans un vêtement, ils jouent avec des gestes animés sur une table à trois pieds ; sous la *trapeza*, un récipient pourrait avoir servi à ranger leur matériel de jeu. Sur la péliké conservée dans une collection privée *(Fig. 6)*, leurs sièges diffèrent, l'un est à dossier, l'autre pliable ; l'un des hommes lève une main comme pour commenter la partie, son compagnon s'incline pour déplacer un pion ; des inscriptions dénuées de sens font bruire l'espace de conversation[56]. Sur le vase de New York *(Fig. 7)*[57], les deux hommes tendent la main vers le plateau, celui de gauche semble saisir un jeton, celui de droite tend deux doigts comme pour indiquer un emplacement sur le plateau. Un étui de flûte à gauche et une lyre à droite dans le champ de l'image évoquent les plaisirs du banquet auquel s'ajoute l'oiseau sur l'arbre ; au revers du vase, deux athlètes s'entraînent au lancer du javelot et du disque au son de la double-flûte.

20 Les deux scènes de jeu de l'amphore Révil offrent des variantes analogues. Sur la face la mieux conservée *(Fig. 8 a, b)*, des détails distinguent les deux hommes. Celui de gauche, imberbe, le torse nu, le bas du corps drapé dans son himation, est assis sur un siège pliable ; son compagnon a une barbe qui indique sa différence d'âge. Il porte un vêtement orné de motif cruciforme. Onze pions visibles sur le profil du plateau posé sur un bloc pourraient indiquer graphiquement les onze lignes du jeu. Sur la face moins bien conservée *(Fig. 9 a, b, c)*, une table avec onze jetons est placée entre les joueurs, tous deux assis sur des tabourets. Le vêtement de l'homme barbu de droite est à nouveau plus orné. On retrouve sous la table un vase skyphoïde qui a pu servir à ranger le matériel de jeu. Sur les deux faces, un élément nouveau apparaît qui vient confirmer la nature ludique de l'activité. Un jeu de mains, ouverte et fermée, rend visible un accessoire qui n'est d'ordinaire jamais montré : les dés, au nombre de deux et de trois.

21 Sur la face bien conservée, l'homme âgé tient dans sa main ouverte deux gros objets qui évoquent les dés en terre cuite, sur l'autre, le poing fermé du jeune homme recèle un ou deux dés, tandis que son compagnon a ouvert la main où le peintre a incisé trois dés. Le nombre pourrait correspondre à la pratique. Sur un scarabée étrusque du v^e^ siècle[58], un homme nu, agenouillé, ouvre la main en faisant tomber trois dés, peut-être « trois six, le coup de la victoire », qui manifeste le soutien divin[59].

Conclusion

22 Le dossier du *Pente grammai* ouvre des réflexions sur la gestion de l'immanence de la volonté divine dans la religion grecque. Des antiquaires voulaient voir les héros consulter la divinité pour se soumettre à ses décisions. Un autre rapport à l'indétermination de l'avenir est mis en scène dans les images. Tout en exerçant des compétences intellectuelles[60], le jeu constitue aussi une sorte de tirage au sort entre égaux, dont l'issue dépend de la bienveillance divine. Le déplacement des pions est déterminé par le lancer d'un ou de plusieurs dés dont les résultats ne dépendent pas de l'habileté des joueurs. Les dieux gouvernent les dés, comme l'expriment les auteurs tragiques : « Les dés, *kuboi*, d'Arès décideront du combat[61]. »

23 Sur les vases, les antiquaires n'ont pas relevé que l'issue du jeu était toujours représentée comme suspendue, comme pour montrer que le jeu est un moyen de s'entraîner à gérer les retournements inattendus de situation. Dans *Les Suppliantes*

d'Euripide, les fils de Cadmos sont comparés à des « joueurs trop heureux » qui « connaîtront demain des coups moins fortunés », car « le dieu se plaît à renverser les rôles[62] ». La comparaison peut s'étendre à l'existence elle-même. Pour l'Athénien des *Lois* de Platon, la vie est comme un jeu de dés dans lequel il faut savoir exploiter les coups obtenus ; le résultat du lancer ne dépend pas du joueur, mais il lui revient de composer avec ce qui est tombé[63].

24 En dédiant son invention du dé à la Tychè d'Argos[64], Palamède l'associe à une divinité qui, à la manière des Moires, régit la distribution des parts de bien et de mal échues à chaque être humain, avec aussi une dimension dispensatrice de réussite sous la forme d'*Agathē Tuchē*[65]. Cette alternance imprévisible mais régulée tend vers un équilibre que Philon d'Alexandrie résume en comparant la vie au parcours des pions dans une partie de jeu : « Ainsi les affaires des hommes tournent et changent, reculent et avancent, comme sur le plateau de jeux[66]. »

25 Comme lors d'un tirage au sort civique, rien n'indique que les joueurs tentent d'agir sur les dieux par des prières ou des invocations pour bénéficier d'avantages[67]. L'attitude face au résultat évoque la philosophie attendue. Les guerriers homériques se montrent prêts à accepter tout résultat sans craindre de perdre leur honneur[68], comme les soldats qui jettent leurs sorts, *klēroi*, dans un casque qui est secoué pour faire jaillir le lot du guerrier qui affrontera le champion de l'autre camp[69].

BIBLIOGRAPHIE

R.H.J. Ashton, « Astragaloi on Greek Coins of Asia Minor and Thrace », in V. Dasen, U. Schädler (dir.), Dossier *Jouer dans l'Antiquité. Identité et multiculturalité*, *Archimède*, *Archéologie et histoire ancienne* 6 (2019), p. 113–126.

V. Baldoni, « Achille e Aiace che giocano ai dadi : vecchie ipotesi e nuove letture », *Archeologia classica* 68 (2017), p. 419–432.

Chr. Blinkenberg, « Epidaurische Weihgeschenke », *MDAI(A)* 23 (1898), p. 1–23.

J. Blok, I. Malkin, *Drawing Lots: from Egalitarianism to Democracy in Ancient Greece*, Oxford, 2024.

J. Boardman, « Exekias », *AJA* 82 (1978), p. 11–25.

J. Bothorel, F. Hurlet (dir.), *Le Tirage au sort dans le monde romain antique*, Lyon, sous presse.

H.-G. Buchholz, « Brettspielende Helden », in S. Laser (éd.), *Sport und Spiel*, Göttingen, 1987 (*ArchHom* 3 T), p. 126–184.

S.D. Bundrick, « Altars, Astragaloi, Achilles : Picturing Divination on Athenian Vases », in S. Blakely (dir.), *Gods, Objects, and Ritual Practice*, Atlanta, 2017, p. 53–74.

W.M. Calder III *et al.* (éd.), *Friedrich Gottlieb Welcker. Werk und Wirkung*, Stuttgart, 1986 (*Hermes Heft*, 49).

B. Carè, V. Dasen, « Gaming », in J.N. Bremmer, J. Rüpke, G. Petridou (éd.), *Religion in Context: Graeco-Roman Religious Practices in their Socio-Cultural Milieu*, Stuttgart, sous presse *(Neue Pauly Suppl.).*

B. Carè, Astragaloi. *A "Toy" Story*, en préparation.

C. Colonna, « Le Cabinet des médailles de Désiré Raoul-Rochette : un centre de l'archéologie européenne », in *Digital Muret*, 2022, en ligne : https://digitalmuret.inha.fr/s/digital-muret/page/cabinet_medailles.

C.Colonna, N. Mathieux, « Le patrimoine de Vulci et le marché parisien du xixe siècle », *MEFRA* 135–2 (2023), p. 347–360.

S. Costanza, *Guilio Polluce, Onomasticon: excerpta de ludis, Materiali per la storia del gioco nel mondo greco romano*, Alessandria, 2019.

V. Dasen, « Play with Fate », in A. Mastrocinque, E. Sanzo, M. Scapini (éd.), *Ancient Magic : Then and Now*, Stuttgart, 2020, p. 173–191.

V. Dasen, J. Gavin, « Game Board or Abacus ? Greek Counter Culture Revisited », in B. Carè, V. Dasen, U. Schädler (éd.), *Back to the Game: Reframing Play and Games in Context*, Lisbon, 2021, p. 227–271.

V. Dasen, *Le Cannibale. Enquête sur une sculpture antique*, Paris, 2022.

V. Dasen, *Le Jeu comme métaphore. Images ludiques de Grèce ancienne*, Liège, 2024 (*Jeu/Play/Spiel*, 11).

V. Dasen, « Tirage au sort et jeux de chance », in J. Bothorel, F. Hurlet (dir.), *Le Tirage au sort dans le monde romain antique*, Lyon, sous presse.

P. Demont, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle », *REG* 113 (2000), p. 299–325.

L. Detrez, « Edme Antoine Durand (1768–1835) : un bâtisseur de collections », *Les Cahiers de l'École du Louvre* 4 (2014), p. 45–55.

M. Espagne, « Friedrich Gottlieb Welcker à Bonn. De la *Bildung* à l'histoire des religions », *Revue germanique internationale* 14 (2011), p. 41–54.

L. Garnery, « La vente Durand de 1836 », *Les ventes d'antiques en France au xixe siècle*, 2022, en ligne : https://venteantique.hypotheses.org/4136.

E.Gerhard, *Rapporto intorno i vasi volcenti diretto all'instituto di corrispondenza archeologica*, Rome, 1831a.

E. Gerhard, « Vases de Volci, lettre de M. Gerhard à M. Panofka », *Bullettino dell'Instituto di corrispondenza archeologica* (1831b), p. 161–171.

E. Gerhard, *Neuerworbene antike Denkmäler des Königlichen Museums zu Berlin*, II, *Vasensammlung*, Berlin, 1840.

E. Gerhard, *Etruskische und Kampanische Vasenbilder des Königlichen Museums zu Berlin*, Berlin, 1843.

E. Govi, « Vasi attici a figure nere dal santuario per il culto delle acque di Marzabotto », *Ocnus* 3 (1995), p. 61–76.

È. Gran-Aymerich, « L'archéologie européenne à Rome, de 1829 à 1875 : la "belle internationalité" de la science franco-allemande », *Revue germanique internationale* 16 (2012), p. 13–28.

P. Hartwig, *Die griechischen Meisterschalen der Blüthezeit des strengen rothfigurigen Stiles*, Stuttgart, 1893.

Fr. Hauser, « Tafel 123 Sosias-Schale », in A. Furtwängler, K. Reichhold (éd.), *Auserlesene Vasenbilder* III, München, 1932, p. 13–21.

St. Kidd, « Pente Grammai and the Holy Line », *Board Game Studies Journal* 11 (2017), p. 83–99.

A. Klügmann, G. Korte, *Etrusckische Spiegel V*, Berlin, 1897.

Chr. Kunze, « Der Alltag der Heroen — Zur Brettspielervase des Exekias », in Chr. Reusser, M. Bürge (éd.), *Exekias und seine Zeit*, Zurich, 2022, p. 71–94.

I. Jenkins, « La vente des vases Durand (Paris 1836) et leur réception en Grande-Bretagne », in A.-F. Laurens, K. Pomian (dir.), *L'Anticomanie, la collection d'antiquités aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, 1992, p. 269–278.

J. Lamont, « A New Commercial Curse Tablet from Classical Athens », *ZPE* 196 (2015), p. 159–174.

M. Lesgourgues, « Le tirage au sort dans les pratiques divinatoires grecques. Usages attestés et constructions historiographiques », in J. Bothorel, F. Hurlet (dir.), *Le Tirage au sort dans le monde romain antique*, Lyon, sous presse.

F. Lissarrague, « Joueurs ailés et incertitudes herméneutiques sur une coupe à Copenhague », in V. Dasen, V. Pirenne-Delforge (dir.), *Des dieux, des jeux — et du hasard ? Actes du XVI^e^ colloque international du CIERGA (partim)*, *Kernos* 35 (2022), p. 113–133.

A. Macé, « Jouer avec la τύχη. Le jeu comme art de préparation aux coups durs (Platon, République X, 603e 4–604d 5) », in V. Dasen, V. Pirenne-Delforge (dir.), *Des dieux, des jeux — et du hasard ? Actes du XVI^e^ colloque international du CIERGA (partim)*, *Kernos* 35 (2022), p. 97–112.

M. Massoul, « Vases antiques du musée d'Orléans », *RA* 5, 8 (1918), p. 1–51.

D. Miano, « Fortuna, Games, and the Boundaries of the Divine : From Cicero to Boethius », in V. Dasen, V. Pirenne-Delforge (dir.), *Des dieux, des jeux — et du hasard ? Actes du XVI^e^ colloque international du CIERGA (partim)*, *Kernos* 35 (2022), p. 163–183.

H. Mommsen, « Achill und Aias pflichtvergessen ? », in H.A. Cahn, E. Simon (éd.), *Tainia. Roland Hampe zum 70. Geburtstag*, Mainz, 1980, p. 139–152.

D. Paleothodoros, « Board Games Equipment from Archaeological Contexts in Archaic Attica », in B. Caré, V. Dasen, U. Schädler (éd.), *Back to the Game: Reframing Play and Games in Context*, Lisbon, 2021, p. 121–146.

Th. Panofka, « Lettre de Mr Panofka à Mr Gerhard. "Les joueurs" », *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica* (1832), p. 70–73.

Th. Panokfka, *Bilder Antiken Lebens*, Berlin, 1843.

Ch. Picard, « Les antécédents des "Astragalizontes" polyclétéens et la consultation par les dés », *REG* 42, 195 (1929), p. 121–136.

Ch. Picard, « Le "présage" de Cléoménès (507 av. J.-C.) et la divination sur l'Acropole d'Athènes », *REG* 43, 202 (1930), p. 262–278.

D. Raoul-Rochette, *Monuments inédits d'antiquité figurée, grecque, étrusque et romaine*, I, *Cycle héroïque*, Paris, 1833.

Chr. Reusser, *Vasen für Etrurien : Verbreitung und Funktionen attischer Keramik im Etrurien des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus*, Kilchberg, 2002.

C. Robert, *Die Nekyia des Polygnot*, Halle a. S., 1892.

C. Robert, *Griechische Mythologie* II. *Die griechische Heldensage*, Berlin, 1923.

V. Sabetai, E. Nikita, « A Boeotian Die in Context : Gaming Pieces, Jewellery, Seals, Spindle Whorls and Bird Bowls in a Female Burial of Status », in B. Caré, V. Dasen, U. Schädler (éd.), *Back to the Game: Reframing Play and Games in Context*, Lisbon, 2021, p. 147–178.

M. Sannibale, « L'anfora firmata con Achille e Aiace dei Musei Vaticani », in Chr. Reusser, M. Bürge (éd.), *Exekias und seine Welt: Tagung an der Universität Zürich, 1–2 März 2019*, Zurich, 2022 (*Zürcher archäologische Forschungen*, 8), p. 112–126.

U. Schädler, « *Pente Grammai*—the Ancient Greek Board Game Five Lines », in J. Nuno Silva (éd.), *Proceedings of the Board Game Studies Colloquium XI*, Lisbon, 2009a, 173–196.

A. Schnapp, « Naissance des savoirs antiquaires », in I. Aghion *et al.* (dir.), *Histoires d'archéologie. De l'objet à l'étude*, Paris, 2009, p. 1–13, en ligne : https://doi.org/10.4000/books.inha.2755.

H.Schrader, *Archaische Marmor-Skulpturen im Akropolis-Museum zu Athen*, Wien, 1909.

D. Ventrelli (éd.), *Rubi antiqua. Scavi, Collezioni, Musei. Fama e fortuna delle antichità di Ruvo nell'Europa*, Bari, 2024.

M. Vespa, « La sagesse de Palamède : les dés, les pions et l'établissement d'un ordre (à propos de Philostrate, Sur les héros, 10 Follet) », in V. Dasen, D. Bouvier (éd.), *Héraclite : Le temps est un enfant qui joue*, Liège, 2020 (*Jeu/Play/Spiel*, 1), p. 75–94.

M. Vespa, « Au commencement était la faim. Récits sur l'origine des jeux dans l'Antiquité grecque et romaine », in V. Dasen, M. Vespa (dir.), *Play and Games in Classical Antiquity : Definition, Transmission, Reception*, Liège, 2021 (*Jeu/Play/Spiel*, 2), p. 125–145.

M. Vespa, « Funny Games. The Power of Play in Taming Humans (Xenophon's *Cyropaedia* II, 3, 7–20) », in R. Graells i Fabregat, A. Pace, M. Pérez Blasco (éd.), *Warriors@Play*, *Proceedings of the International Congress held at the Museum of History and Archaeology of Elche, 28th May 2021*, Alicante, 2022, p. 39–58.

F.G. Welcker, « Würfelorakel vor der Pallas Athene und vor der Palme Apollons », in *Alte Denkmäler* III. *Griechische Vasengemälde*, Göttingen, 1851, p. 3–24.

J. de Witte, « 3. Monuments de la Grèce. À Mr. Panofka », *Bullettino dell'Instituto di corrispondenza archeologica* (1831), p. 94–95.

ANNEXES

Annexe

Fig. 1. Lécythe attique à figures noires attribué au Peintre d'Athéna (H. 31, 5 cm), 500–475 av. n.è. Londres, British Museum 1836,0224.134 (B541). D'après Raoul-Rochette (1833), pl. LVI.

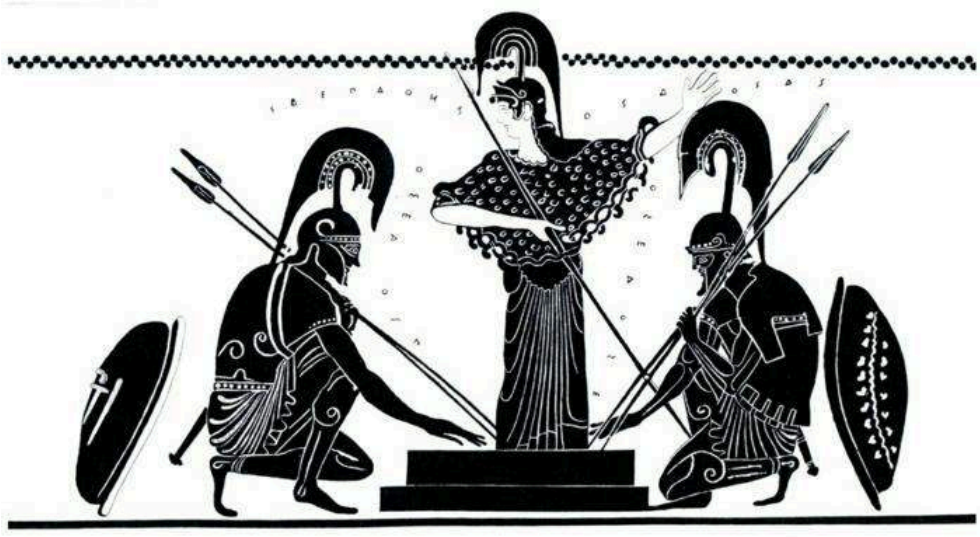


Fig. 2. Amphore attique à figures noires (H. 36 cm), fin vie siècle av. n.è. Orléans, Musée d'histoire et d'archéologie A266.267. D'après Massoul (1918), p. 21, fig. 10.

Fig. 3. Amphore attique à col attribuée au Peintre de Madrid (H. 47,2 cm), vers 520 av. n.è., de Vulci. Berlin, Antikensammlung F1870. D'après Gerhard (1843), pl. XIX.

Fig. 4. Reconstitution du groupe statuaire en marbre fragmentaire de l'Acropole, 510–500 av. n.è. Athènes, Musée de l'Acropole 161, 168. Dessin Federica Grossi, d'après Picard (1929), p. 124, fig. 1.

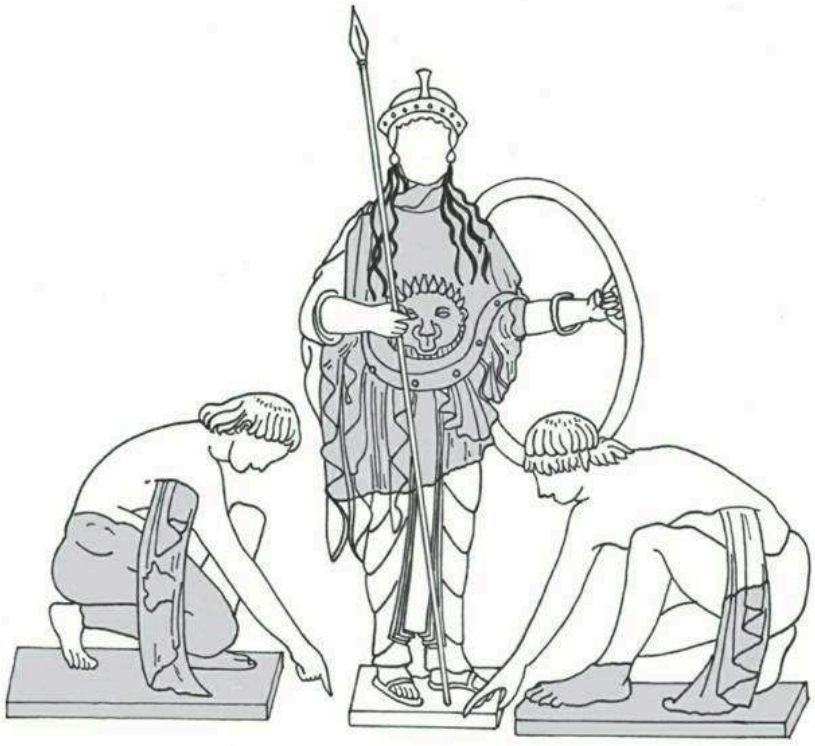


Fig. 5. Coupe du Groupe de Rodi, vers 500 av. n.è. Marzabotto, Museo Nazionale Etrusco 489 (E28). Dessin Elisabetta Govi.

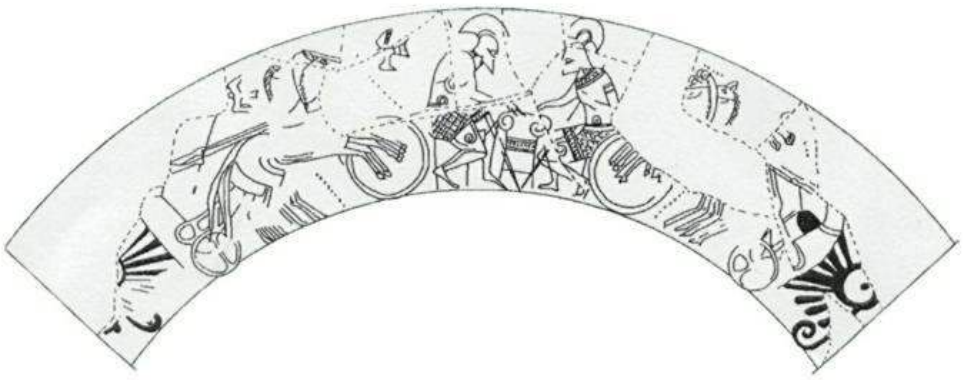


Fig. 6. Péliké attique à figures noires attribuée au Peintre de Plousios, vers 520 av. n.è. Coll. privée. D'après Buchholz (1987), fig. 51b–c.

Fig. 7. Péliké attique à figures noires attribuée au Peintre Plousios (H. 30,7 cm), vers 520 av. n.è. New York, Metropolitan Museum of Art 68.27. Photo du musée.

Fig. 8a. Amphore non attique à figures noires (H. 25, 5 cm), vers 520 av. n.è. Face A. Collection privée. Photos Etienne Auffret — Emeraude Enchères.

Fig. 8b. Amphore non attique à figures noires (H. 25, 5 cm), vers 520 av. n.è. Face A. Collection privée. Photos Etienne Auffret — Emeraude Enchères.

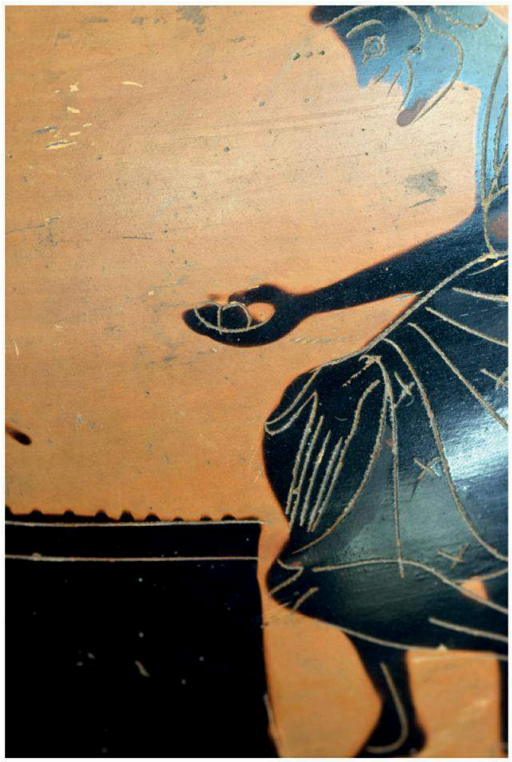
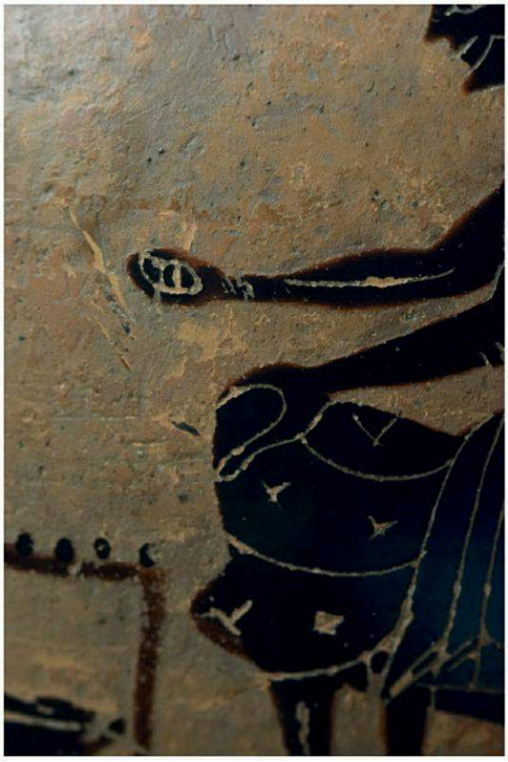


Fig. 9a Face B. Photos Etienne Auffret — Emeraude Enchères.

Fig. 9b Face B. Photos Etienne Auffret — Emeraude Enchères.

Fig. 9c Face B. Photos Etienne Auffret — Emeraude Enchères.



NOTES

1. Cette recherche est issue du projet financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) *Locus Ludi. The Cultural Fabric of Play and Games in Classical Antiquity* à l'université de Fribourg dans le

cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741520 ; www.locusludi.ch). Sur cette série de vases, voir en dernier lieu Dasen (2024), avec les catalogues antérieurs, notamment la liste actualisée de Kunze (2022).

2. Buchholz (1987), p. 182–184 ; Bundrick (2017). Avec plus de prudence, Baldoni (2017).

3. Cf. Lesgourgues (sous presse) sur ces deux néologismes, cléromancie et astragalomancie, et la modernité de leurs concepts.

4. Par ex. Pollux, IX, 96–97 : « [...] les tripots furent appelés *skirapheia*, car surtout à Athènes les gens jouaient aux dés à Skiron dans le temple d'Athéna Skiras. Les instruments pour le jeu d'argent ont été précédemment décrits dans les sections consacrées aux savoirs techniques ; l'action de jouer aux pions, le jeu de pions, le fait de disposer les pions et le mot pour dire celui qui joue aux pions, tout cela également a été traité précédemment en plus des autres choses discutées plus loin » (trad. M. Vespa). Photius, *Lexique*, σ 337 Theodoridis : « Skirapheia : ce terme désigne les maisons de jeu, soit parce que skiraphos se réfère à un outil utilisé pour jouer aux dés, soit parce qu'il dérive du nom d'un joueur nommé Skiraphos, qui aurait été le premier à inventer les outils pour ce jeu, soit encore parce que les joueurs de dés pratiquaient leur activité dans le sanctuaire d'Athéna Skiras » (trad. M. Vespa), et voir dans ce numéro l'étude de Marco Vespa.

5. Sur la mort du devin, voir Pausanias, I, 36, 4.

6. Mommsen (1980), p. 139, n. 1 ; Kunze (2022), p. 81–82.

7. Gerhard (1831b), p. 164–165, observe que les sujets des vases sont uniquement grecs, les héros sont de l'*Iliade* et de l'Attique, et les sujets de la vie commune grecs et attiques. Sur l'essor des entreprises savantes, voir Colonna — Mathieux (2023). Sur la reconstitution de la distribution de ces vases dans les nécropoles, voir Reusser (2002).

8. Gerhard (1831b), p. 161–169. Sur le phénomène analogue qui se passe à la même période en Italie du Sud, voir Ventrelli (2024).

9. Gran-Aymerich (2012).

10. Le Cabinet des antiques et des médailles a été l'un des creusets de cette tradition, comme le souligne Alain Schnapp (2009).

11. Dasen (2024), p. 29, fig. 1.3a ; p. 30, fig. 1.4 ; p. 39, fig. 1.9 ; p. 40, fig. 1.10a ; p. 46, fig. 1.11a ; p. 49, fig. 1.12a ; p. 53, fig. 1.15 ; p. 58, fig. 1.16.

12. Raoul-Rochette (1833). Sur sa biographie, Colonna (2022), https://digitalmuret.inha.fr/s/digital-muret/page/cabinet_medailles.

13. Raoul-Rochette (1833), p. 292–294, pl. LVI ; Catalogue de vente Durand n° 403.

14. Sur sa biographie : Detrez (2014). Voir aussi Garnery (2022).

15. Londres, British Museum 1836,0224.134 (B541) ; *BAPD* 390486 (Peintre d'Athéna) ; Jenkins (1992) ; Colonna — Mathieux (2023), p. 347–360. Voir aussi le projet dirigé à l'INHA par C. Colonna sur les ventes d'antiques en France au XIX^e^ siècle : https://venteantique.hypotheses.org/.

16. Cf. *LIMC* II 1984, *s.v.* « Athena. A7. Le Palladion », p. 965–969, n^os^ 103–110.

17. Lécythe attique à figures noires, vers 500 av. J.-C. ; New York, Metropolitan Museum of Art 62.11.2 ; *BAPD* 303498 (Peintre du Vatican G31) ; https://www.metmuseum.org/art/collection/search/255123.

18. Raoul-Rochette (1833), p. 294.

19. Raoul-Rochette (1833), p. 293, n. 4 ; Euripide, *Hécube*, 339.

20. Pour la lecture de l'inscription : https://www.avi.unibas.ch/DB/searchform.html?ID=4511 (*Nonsense : to Athena's right :* οσδ^οσ(δ)σ. *To Athena's left:* σδεπ(δ)οπσ. *To right of the left hero:* οσεδο^σε. *To left of the right hero:* οσεδο^σε).

21. Amphore attique à figures noires, fin VI^e^ siècle ; Orléans, Musée historique A266.267 ; Massoul (1918), p. 20–23, fig. 10. Catalogue de vente Durand 1836 n° 402 : https://agorha.inha.fr/ark:/54721/ab154717-e808-4a9e-8f83-5f8c6c85dfc4?database=47.

22. Gerhard (1831), p. 133–134, n. 189 (« *Supposto Palamede con Tersite* »), pl. XXVI, 2.

23. Gerhard (1843), p. 28–30, pl. 19.

24. Amphore, de Vulci, vers 520 ; Berlin, Antikensammlung F1870 ; Gerhard (1840), p. 5, n° 1631 ; Gerhard (1843), p. 28–30, pl. XIX ; Dasen (2024), p. 27, p. 30, fig. 1.5.

25. Panofka (1832), p. 70–71.

26. Sur l'histoire de sa découverte, Sannibale (2022). Elle est offerte au Pape Grégoire XVI en 1834.

27. G erhard (1843), p. 46, pl. E, 21–22 : https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/gerhard1843/0048/image,info.

28. Coupe attique à figures noires, vers 550–500 av. J.-C. Paris, Musée du Louvre F414 ; *BAPD* 331969.

29. P. 46 : « *Bretspieler im Dienst der Athene Skiras, zwischen ihnen eine Palme als Sinnbild Apollo's der abwärts gewandte Blick zwierfrauen deutet eine geheiligte Handlung an.* »

30. Panofka (1832).

31. Hartwig (1893), p. 273–279, pl. 28 : « *Kein Unterhaltungsspiel, sondern ernste Befragung durch Lose* ».

32. « *Two heroes (Achilles and Ajax ?) casting lots before the statue of Athene (…) right hand extended to throw the dice. Behind each is his shield ; the one on the left has a tripod as device, the other an ivy-wreath* » : https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1836-0224-134.

33. Il fonde aussi le musée universitaire de Bonn. Sur sa biographie, Espagne (2011). Voir aussi Calder III *et al.* (1986).

34. Welcker (1851), p. 3–24, pl. I–II ; Buchholz (1987), p. 182–184.

35. Pausanias, VI, 8, 2. Sur les lectures modernes erronées du fonctionnement des osselets, voir Vespa (2020). Sur les contextes de trouvailles de dés en Grèce, voir Paleothodoros (2021).

36. Sur les athlètes, voir par ex. *Anth. Pal.* XI, 163.

37. Sur le motif des joueurs d'osselets dans le monnayage d'Asie Mineure, voir Ashton (2019).

38. Schrader (1909), p. 67–71, fig. 57–60 ; Dasen (2024), p. 90, fig. 1.43a, b.

39. Picard (1929). Il s'agirait du prototype des lanceurs d'osselets de Polyclète décrits par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXXIV, 53–55. Sur les biais modernes concernant les jeux d'osselets, voir Dasen (2022) ; Carè — Dasen (sous presse) ; Carè (en préparation).

40. Picard (1930).

41. Orvieto, Museo Nazionale 489 E28 ; Govi (1995), p. 61–76, fig. 10–16.

42. Voir aussi les doutes exprimés par Lissarrague (2022).

43. Miroir en bronze, Milan, ex Museo Teatrale della Scala, collection Sambon 439, ST. 1753, en dépôt à la Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della città metropolitana di Milano ; Klügmann — Korte (1897), p. 144–146, pl. 109 ; Dasen (2024), p. 103, fig. 1.49b.

44. Blinkenberg (1898), p. 1–14 et n. 2 : « *Ausserdem kann auf die bekannte Nachricht vom Heiligtum der Athena Skiras* (s. Preller-Robert, *Griechische Mythologie* I S. 205) *verwiesen werden.* »

45. Terre cuite peinte, Copenhague, Musée National 1950 ; Dasen (2024), p. 51, fig. 1.13c.

46. Voir Dasen — Gavin (2021).

47. Kyathos attique à figures noires, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire R 2512 ; *ABV* 648.232 (P. de Caylus) ; *BAPD* 306097 ; Dasen (2024), p. 39, fig. 1.9.

48. Schädler (2009) ; Kidd (2017).

49. Dasen — Gavin (2021). Voir aussi les applications interactives qui permettent d'expérimenter le calcul (https://notsonoisy.com/abacus/) et le jeu (https://notsonoisy.com/pentegrammai/) réalisées avec le soutien du FNS AGORA à l'occasion de l'exposition *De la case au pixel. Archéologie du jeu vidéo* au Musée suisse du jeu (https://museedujeu.ch/exposition/de-la-case-au-pixel/).

50. Robert (1892) ; Robert (1923), p. 1126–1127 ; Hauser (1932), p. 15–17.

51. Par ex. Boardman (1978).

52. Vespa (2020), (2021).

53. De Witte (1831). Sur Narcisse Révil, commerçant et collectionneur : https://venteantique.hypotheses.org/ventes-dantiques-en-france-au-xixe-siecle.
54. Nous n'entrons pas ici dans les détails de l'étude de la typo-chronologie de ce vase unique que nous réservons pour une prochaine publication, après avoir pu observer l'objet.
55. Voir Vespa (2022) sur le pouvoir paideutique du jeu chez Xénophon et Platon.
56. Péliké attique à figures noires, coll. privée ; Buchholz (1987), fig. 51 a-b ; Dasen (2024), p. 84, fig. 1.38a, b. Cf. Sabetai — Nikita (2021), p. 154–155, n° 38, fig. 9–10, sur le skyphos d'une tombe béotienne de femme du milieu du VI^e^ s. avec du matériel de jeu (jetons en pierre, coquillages, figurines animales miniatures) et un dé en terre cuite avec 25 points au lieu du chiffrage 6 sur une face.
57. Péliké attique à figures noires, New York, Metropolitan Museum of Art 68.27 (prêt du Musée du Louvre Cp 1190 et Cp 12647) ; *BAPD* 7599 (P. de Plousios) ; Dasen (2024), p. 86, fig. 1.39a, b.
58. Scarabée en cornaline, Londres, British Museum 1868,0520.19 ; Dasen (2024), p. 109, fig. 1.52c.
59. Eschyle, *Ag*., 32–33 ; Hésychius, τ 1427. Sur l'usage de trois dés, voir Suétone, *Lud*. F1 : « Les Anciens utilisaient trois dés et non deux comme les joueurs d'aujourd'hui. D'où le proverbe pour ceux qui ne faisaient pas dans la demi-mesure : "soit trois soit six (dés)", du chiffre le plus bas et le plus haut » (trad. M. Vespa).
60. Philostrate, *Héroïque* X, 2, 1.
61. Esch., *Sept*, 414 (trad. P. Mazon, *CUF*). 414. Voir aussi Sophocle, fr. 895 Radt : « Les dés de Zeus tombent toujours sur la bonne face. »
62. Euripide, *Suppliantes*, 329–331 (trad. L. Parmentier, H. Grégoire, *CUF*).
63. Cité par Plutarque, *Moralia*, 467a–b (*De la tranquillité de l'âme*, 4). Voir le conseil similaire dans Platon, *République*, X, 604 c 5–d 52 ; Macé (2022a). Voir aussi Sophocle fr. 861 Nauck^2 = 947 Radt ; Costanza (2019), p. 82.
64. Pausanias, II, 20, 3–4.
65. Sur Tychè, voir aussi dans ce volume les contributions de V. Pirenne-Delforge et de P. Maillard. Sur la contrepartie romaine, et le *ludus fortunae*, expression d'un aléatoire, *casus* ou *teme-ritas*, qui se joue de l'instabilité de la vie humaine, Miano (2022).
66. Philon d'Alexandrie, *De Iosepho*, 136. Sur la mise en image de cette conception sur une intaille magique, voir Dasen (2020).
67. Sur la valeur régulatrice du tirage au sort civique entre pairs, voir Blok — Malkin (2024) ; Bothorel — Hurlet (sous presse). Sauf au sujet de jeux d'argent. Cf. la défixion d'Athènes (fin V^e^ s./IV^e^ s. av. J.-C.) concernant des paris dans une taverne ; Lamont (2015).
68. La métaphore du lancer de dé traduit le courage de sa décision : il se jette dans le péril comme s'il jetait un dé. Ps.-Eur., *Rhes.*, 154–156 : « J'accepte de jeter [courir] ce risque *(kindunon ripsas)* pour mon pays » (trad. F. Jouan, *CUF*). Cf. *Ino*, fr. 13, ligne 6–7 : « Ils se jettent ainsi dans un grand danger. »
69. Sur cette pratique dans l'épopée et chez les tragiques, voir Demont (2000).

RÉSUMÉS

Depuis le début du XIX^e^ siècle, les scènes de jeu de plateau entre deux hommes, d'ordinaire des guerriers, ont été interprétées comme des épisodes de prises d'oracle ou de supplication d'une divinité. Différents arguments sont régulièrement avancés pour défendre l'hypothèse

divinatoire, comme la présence d'une Athéna Skiras et l'usage d'osselets au lieu de dés. Un examen des débats savants du XIXe siècle permet de saisir comment s'est élaborée la construction d'une réflexion aujourd'hui démentie par les connaissances récentes sur le type de jeu pratiqué par les deux hommes et la dimension religieuse et anthropologique du rôle d'Athéna. Si le jeu et les consultations propitiatoires ou oraculaires sont des activités structurellement proches car elles gèrent toutes deux l'incertitude selon des procédures et des règles préalablement définies et acceptées, aucun indice ne permet d'affirmer que les héros seraient en train de procéder à une prise d'oracle. Un vase à figures noires inédit vient confirmer la nature ludique des activités pratiquées.

Since the early nineteenth century, scenes of a board game between two men, usually warriors, have often been interpreted as representations of the taking of oracles or supplication to a divinity. Various arguments are regularly put forward to support the divinatory hypothesis, like the presence of Athena Skiras or the use of knucklebones instead of dice. The study of the nineteenth-century scholarly debates provides an insight into how ideas arose that are contradicted by more recent knowledge about the nature of the game played by the two men and the religious and anthropological dimension of Athena's role. While gambling and propitiatory or oracular consultation are structurally similar activities, both dealing with uncertainty according to previously defined and accepted procedures and rules, there is no evidence that the heroes were about to consult an oracle. An unpublished black-figure vase confirms the playful nature of these activities.

AUTEUR

VÉRONIQUE DASEN

Université de Fribourg

Dossier : La notion de « polis-religion » à l’épreuve des normes et de l’autorité religieuse

En guise d'ouverture

Vinciane Pirenne-Delforge et Antoine Chabod

1 Depuis le début du siècle, une controverse savante agite le petit monde des spécialistes de la religion grecque antique. Elle porte sur la pertinence et l'intérêt de convoquer la notion de « polis-*religion* » pour étudier le polythéisme grec. Même si la thématique de la « religion civique » remonte bien plus haut que les deux dernières décennies, ce sont deux articles de Christiane Sourvinou-Inwood, respectivement publiés en 1988 et en 1990, qui ont donné à l'expression « polis-*religion* » le statut d'idole polémique au sein de ce champ de recherche[1]. Les deux publications trouvent leur origine dans la participation à un volume collectif sur la cité, fondé sur des séminaires organisés à Oxford[2]. De là vient la formulation anglaise de l'expression. L'autrice était déjà bien connue pour ses nombreuses publications sur la religion grecque, où elle pourfendait inlassablement les déterminismes culturels qui menaçaient, selon elle, une juste interprétation des données antiques. Dès lors, dans l'exercice imposé d'une réflexion sur la *polis*, elle a interrogé la cité comme cadre de référence de la religion, en l'absence d'instances normatives du type Église, clergé centralisé ou écriture sainte[3]. Un constat s'impose rapidement dans son propos : « *The* polis *provided the fundamental framework in which Greek religion operated. Each* polis *was a religious system which formed part of the more complex world-of-the-*polis *system*[4]. » La cité devenait ainsi un passage obligé pour appréhender la religion grecque, quelle que soit l'échelle à laquelle on se plaçait : panhellénique, régionale, associative, familiale, individuelle.

2 Au cœur d'un argumentaire nuancé affleuraient certaines affirmations péremptoires : « *The* polis *anchored, legitimated and mediated all religious activity* », ou encore « *In the Classical period the* polis *had ultimate authority in, and control of, all cults, and* polis *religion embraces, contains and mediates all religious discourse*[5]. » Ces propositions sont devenues autant de fers de lance d'une polémique qui associe la polis-*religion* à une perception de la cité comme structure étatique. Résumons d'une phrase le cœur de la critique : le concept de « polis-*religion* » ne donnerait pas la moindre place aux autres entités politiques grecques que la cité, mais surtout, elle n'offrirait pas de prise au vécu des individus et à leurs démarches personnelles à l'égard des dieux[6].

3 Comme il a été souligné à maintes reprises et l'est encore ici[7], C. Sourvinou-Inwood ne faisait pas abstraction des individus et des différents contextes et cercles de sociabilité

où fleurissait l'expérience religieuse des anciens Grecs[8]. Quant aux structures politiques différentes de l'organisation en cités, elles n'étaient tout simplement pas l'objet de son investigation[9]. C'est pourtant dans un contraste polémique avec ses travaux qu'ont été revendiqués les aspects individuels, voire personnels, de la religion grecque, ainsi que des échappées hors du territoire circonscrit des *poleis*. En d'autres termes, il s'agissait de placer la réflexion sur la religion grecque « *above and below the level of the polis*[10] ». En outre, le débat s'est étendu au monde romain, en des termes similaires, même si la centralité de Rome elle-même a conduit la discussion sur des voies distinctes[11]. Il en résulte un fort dossier bibliographique, qui repose tout d'abord sur un malentendu : l'attribution contestable d'une théorie totalisante à Christiane Sourvinou-Inwood[12] ; ensuite, sur une vision institutionnelle et étatique de la cité ; enfin, sur des manières proprement contemporaines de concevoir la relation entre l'individu et la société[13].

4 La rencontre dont le présent dossier émane n'a pas été conçue comme une énième charge, plus ou moins rude, pour ou contre le cadre de réflexion associé à la polis-*religion*. Il s'agit plutôt d'en affiner l'usage — pour ceux et celles qui lui trouvent un intérêt analytique — ou de se positionner par rapport à cet usage — pour ceux qui souhaitent prendre leurs distances, plus ou moins grandes selon les cas. Pour ce faire, il faut éviter deux écueils qui ont jusqu'ici parasité la discussion. Le premier consiste à ériger la polis-*religion* en un « modèle », qui ferait de la cité l'alpha et l'omega des activités religieuses des Grecs. Ce point de vue totalisant et surplombant est encore trop souvent attribué à la notion de polis-*religion* par ceux qui la critiquent. Ils construisent ainsi un adversaire quelque peu fantasmé[14], auquel sont opposés des exemples de démarches individuelles — voire « personnelles » engageant une « croyance » — ou considérées comme « marginales ». Mais la question de l'autorité et des normes que soulève nécessairement la problématique n'est guère abordée qu'en passant[15].

5 Le deuxième écueil découle du premier et se traduit par un effet de loupe documentaire : on privilégie un texte ou un type de document mis en exergue dans une argumentation à charge pour attester que le vêtement de la polis-*religion* est mal adapté à ce qu'il doit habiller, à savoir la religion grecque dans toute sa complexité. Une fois encore, tout dépend de la manière dont on définit l'objet « *polis* » et dont on appréhende les modalités et les effets de son autorité. Or, quand Christiane Sourvinou-Inwood écrit que « la *polis* ancre, légitime et médiatise toute l'activité religieuse » et qu'elle « embrasse, contient et médiatise tout discours religieux », les propositions ainsi énoncées soulèvent, même implicitement, la question du rapport à l'autorité de la cité et aux vecteurs de la transmission des normes des discours et des pratiques. C'est dans cette direction que s'engage le présent dossier, en mettant en œuvre un questionnement collectif, favorisant les croisements documentaires, sur les notions de norme et d'autorité religieuse dans le monde grec antique.

6 Une interrogation préalable et préjudicielle est celle de savoir quelle *polis* se trouve engagée dans ladite polis-*religion*, tant dans la perspective de ceux qui contestent la valeur heuristique de l'outil que de ceux qui l'endossent. Comme le rappellent Carmine Pisano et Paulin Ismard, ceux et celles qui en critiquent l'usage privilégient une vision très étatique et institutionnelle de la cité. Or, la *polis* est aussi — et peut-être même avant tout — une communauté de citoyens ou, plus précisément encore, un corps social où se déploient maintes expressions de l'identité civique, à différentes échelles, ce qui est susceptible de donner une grande souplesse à l'outil d'analyse qu'est la notion de

polis-*religion*. Pour éviter qu'elle ne se dilue dans cette extension, la prise en compte des contextes de l'action individuelle et collective est essentielle, ainsi que leur enchevêtrement, notamment en matière de décision — et donc d'autorité. Ainsi les voies par lesquelles s'exprime l'autorité en matière cultuelle sont-elles explorées par Carmine Pisano et Paulin Ismard, mais également par Antoine Chabod, qui interroge plus globalement l'ordre normatif des cités, en y incluant l'autorité religieuse. Comme il est bien connu, cette autorité ne repose pas sur une ou plusieurs écritures mais sur des coutumes (les *patria*) et des actes de langage. Or, les cités grecques ne connaissent ni clergé ni corps de juristes en droit canon voués à la conservation de ces traditions. Elles confient l'autorité en matière de normes religieuses à des figures tout aussi familières des institutions politiques et judiciaires que des traditions rituelles. Ainsi les exégètes athéniens ou les *mnēmones* crétois étudiés par Antoine Chabod apparaissent-ils comme des figures reconnues par la cité pour leurs compétences rituelles et leurs connaissances des normes civiques. Ainsi perçue, la polis-*religion* ne désigne pas une religion administrée par la cité, depuis le cœur d'un État centralisé en direction de ses périphéries, mais l'imbrication de deux domaines — politique et religieux — et de plusieurs échelons — civique et infra-civiques — que l'on voit évoluer de concert, au point de brouiller les frontières de catégories tenues pour acquises.

7 La fondation de cultes est un autre cas intéressant pour tester la question de l'autorité religieuse et c'est celui que déploie Emily Kearns. Trois agents se profilent potentiellement en ces circonstances : un individu, une cité, une divinité, à des degrés et en des proportions variables selon les cas et selon les genres documentaires qui en témoignent. L'autorité qui prévaut peut être variable : la tradition des pères, le prestige du fondateur au sein d'une communauté, un contact direct entre le fondateur et le dieu, que ce soit lors d'une consultation oraculaire, en rêve ou par d'autres types de signes. Il s'agit, d'une manière ou d'une autre, de négocier l'imprévisibilité du divin. Les traditions narratives attestent les effets délétères de la résistance de certaines cités à certains cultes, comme celui de Dionysos, dont Robert Parker rappelle ici le caractère éminemment civique. Ces récits parlent d'un passé lointain et la cité peut alors se prévaloir d'avoir instauré et conservé l'équilibre dans la relation avec les dieux. Dans le temps de l'histoire, nombre de fondations mises en place par des individus sont enchâssées dans des processus d'installation et des modalités d'affichage de type civique qui ne permettent guère de parler de « religion personnelle[16] ».

8 Cette dernière catégorie ne s'applique pas non plus au dossier des mal nommées « stèles de confession » anatoliennes. Ces inscriptions rapportent le parcours d'individus frappés par la colère d'une divinité et contraints de poser un certain nombre d'actes rituels qui s'achèvent dans la glorification de l'instance divine enfin apaisée. Comme le rappelle Nicole Belayche, les entités territoriales dont émanent ces documents n'étaient pas à proprement parler des cités, mais faisaient partie de leur territoire et en reproduisaient « les structures administratives et sociales, les bâtiments collectifs et les valeurs ». Les récits gravés dans la pierre ne témoignent pas d'« expériences personnelles », mais d'une construction discursive stéréotypée qui manifeste le souci des autorités sacerdotales locales d'exalter la figure du dieu dont elles avaient la charge. Une fois encore, l'analyse contextuelle d'un corpus soigneusement défini permet de rendre toute leur complexité à des données qu'il faut arracher, plus encore que d'autres, aux déterminismes des lectures modernes que pourfendait à juste titre Christiane Sourvinou-Inwood.

9 Cette autrice affirmait aussi, dans l'un des articles dont nous sommes partis, que la religion grecque était « *above all, a way of articulating the world, of structuring chaos and making it intelligible*[17] ». C'est un tel présupposé que discute Paul Cournarie dans son étude des cérémonies d'accueil des souverains hellénistiques au prisme de la polis-*religion*. Ces rituels ont été interprétés comme des événements socio-politiques, avant que leur dimension religieuse ne soit davantage élaborée par les chercheurs. La question qui est ici posée touche aux ressorts et aux effets de ces occasions festives organisées par les cités : ces processions, bien documentées, donneraient-elles à voir l'effervescence collective, dont Durkheim faisait l'un des moteurs de la religion, et la construction de la solidarité civique que Sourvinou-Inwood associait à la polis-*religion* ? La réponse donnée par l'auteur est négative et conteste la dimension cognitive de la religion civique comme système de sens. En revanche, proposant lui aussi d'abandonner les discours généralisants au profit d'études de cas, l'étude se penche sur le célèbre hymne ithyphallique prononcé à Athènes lors de l'entrée de Démétrios Poliorcète en 290. Il en montre le caractère creux et emberlificoté : l'hymne sert à dire quelque chose au roi, tout en n'exprimant rien d'autre que la peur du vide. De la même manière, la joie des cérémonies « n'est pas ancrée dans le secret des consciences » : c'est dans le social qu'il faut réinscrire le religieux et, à cet égard, la polis-*religion* a encore des choses à nous dire.

10 La question de la chronologie est tout particulièrement posée par Francesco Massa, dont l'étude referme le dossier. Est-il pertinent de recourir à la notion de polis-*religion* pour rendre compte des religions du monde romain de l'Antiquité tardive ? Qu'en est-il de la religion civique lors des changements inaugurés par la politique de l'empereur Constantin ? C'est la longue durée du cadre civique des pratiques polythéistes qui est ici esquissée, dans le monde du IV^e^ siècle de notre ère qui est toujours un monde de cités. L'édit de Caracalla a étendu la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire mais, en dehors de lois généralisant le culte impérial, « les sources de l'autorité en matière rituelle demeurent principalement les instances civiques ». En fait, le modèle historiographique de l'abandon de la religion civique au temps de Constantin est largement ancré dans le discours des historiens ecclésiastiques et leurs stratégies apologétiques. En d'autres termes, nos grilles de lecture modernes sont encore et toujours informées par les déterminismes culturels hérités de ces auteurs. Christiane Sourvinou-Inwood n'aurait pas désavoué la mise au jour de ces mécanismes, qui restent autant d'écueils sur le chemin de notre compréhension du polythéisme grec, quoi qu'on en dise[18].

BIBLIOGRAPHIE

H. Beck, J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge, 2023.

J. Bremmer, « *Manteis*, Magic, Mysteries and Mythography », *Kernos* 23 (2010), p. 13–35 (https://doi.org/10.4000/kernos.1559).

J.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, « Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families », in M. Horster, A. Klöckner (dir.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin, 2013 (*RGVV*, 64), p. 65–120.

P. Fröhlich, « La citoyenneté grecque entre Aristote et les modernes », *CCG* 27 (2016), p. 91–136.

T. Harrison, « Review article : Beyond the Polis ? New Approaches to Greek Religion », *JHS* 135 (2015), p. 165–180.

T.S.F. Jim, *Sharing with the Gods.* Aparchai *and* Dekatai *in Ancient Greece*, Oxford, 2014.

J. Kindt, « Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion ? », *JHS* 135 (2015), p. 35–50.

J. Kindt, « *Polis* Religion — ACritical Appreciation », *Kernos* 22 (2009), p. 9–34 (https://doi.org/10.4000/kernos.1765).

J. Kindt, « Localism and the Study of Ancient Greek Religion : The Example of the Divine Persona », in Beck — Kindt (2023), p. 1–27.

J. Ma, Polis: *a New History of the Ancient Greek City-State from the Early Iron Age to the End of Antiquity*, Princeton, 2024.

R. Parker, *On Greek Religion*, Cornell, 2011.

R. Parker, « Religion in the *Polis* or *Polis* Religion ? », in Id., *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139–154 [1re éd. *Πρακτικά της Ακαδεμίας Αθηνών* 93 B' (2018) [2019], p. 20–39].

V. Pirenne-Delforge, « Review of J. Kindt, Rethinking Greek Religion (2012) », *Asdiwal* 11 (2016), p. 222–224.

J. Rüpke, « Lived Ancient Religion : Questioning 'Cults' and 'Polis Religion' », *Mythos* 5 (2011), p. 191–203.

J. Rüpke (dir.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013.

J. Scheid, *Les Dieux, l'État et l'Individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013.

C. Sourvinou-Inwood, « What is *Polis* Religion ? », in R. Buxton (dir.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000a, p. 13–37 [1re éd. in O. Murray, S. Price (dir.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322].

C. Sourvinou-Inwood, « Further Aspects of *Polis* Religion », in R. Buxton (dir.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000b, p. 38–55 [1re éd. in *AION(archeol)* 10 (1988), p. 259–274].

NOTES

1. Soulignons que le champ de l'histoire grecque s'est également saisi de cet objet, en regard de l'affirmation de C. Sourvinou-Inwood selon laquelle « *Religion was the very centre of the Greek* polis » : Sourvinou-Inwood (2000a [1990]), p. 37. Ainsi la contradiction peut-elle également venir des spécialistes d'histoire institutionnelle promouvant une définition de la cité strictement politique et reléguant le religieux à l'arrière-plan. Voir *e.g.* Fröhlich (2016) ou dernièrement Ma (2024) qui, p. 432, : « [...] *propose*[*s*] *seeing polis religion as performing the same mystifying role as other political metaphors* ».

2. Parker (2024 [2018]), p. 140. L'article a été réparti en deux publications différentes en raison de la longueur du manuscrit.
3. Sourvinou-Inwood (2000a [1990]), p. 19–20.
4. *Ibid.*, p. 13.
5. *Ibid.*, respectivement p. 15 et 24.
6. Kindt (2009), (2015), (2023) ; Bremmer (2010) ; cf. Harrison (2015). Encore tout récemment, la critique traverse le collectif Beck — Kindt (2023).
7. Parker (2011), p. 57–61 ; Jim (2014), p. 130 ; Pirenne-Delforge (2016) ; Parker (2024 [2018]). Voir les contributions de Carmine Pisano et Emily Kearns, ci-après.
8. Pirenne-Delforge (2016).
9. Par ex., *ibid.*, p. 13, n. 1 : « *I cannot consider* ethnos *religion here. The differences between* ethnos *and* polis *religion do not impinge on our investigation*. »
10. Beck — Kindt (2023), p. i.
11. Entre autres : Rüpke (2011) et (2013) *vs.* Scheid (2013).
12. Voir à ce sujet Parker (2024 [2018]).
13. Sur ce dernier point, voir les articles de Carmine Pisano et Nicole Belayche, ici même.
14. Voir l'introduction de l'article de Paulin Ismard, ici même.
15. Il est intéressant de voir que ce point émerge sous forme de question à la fin de l'article de Jan Bremmer (2010), p. 33 : « *The concept of* polis *religion, however, cannot be used without also asking who exerted authority in this religion. Who actually had the power to shape and control religion ?* » Citons également, sur ce point, les justes remarques de Robert Parker (2024 [2018]), p. 142 : « *… in religious matters, the polis was almost exclusively, in the modern cliché, not proactive but reactive* », et p. 151 : « *More important than all this is the question of religious authority, control*. »
16. Voir les exemples analysés dans Carbon — Pirenne-Delforge (2013).
17. Sourvinou-Inwood (2000a [1990]), p. 19.
18. Harrison (2015), p. 168 : « *In our exaggerated anxiety to differentiate ancient and modern, it now seems as if we overprivileged the role of Christianity…* »

AUTEURS

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Collège de France

ANTOINE CHABOD

Collège de France

The *polis*-religion in the mirror of *exousia*: sources of authority in Greek ritual norms

Carmine Pisano

Two visions of religious authority

1 In 2015 Julia Kindt published in the *Journal of Hellenic Studies* a controversial article on the category of personal religion, described "as an additional dimension— besides official *(polis)* religion—in which the ancient Greek religious experience articulates itself".[1] In this essay, personal religion is sometimes defined as a form of individual experience, "the personal engagement with the supernatural": for example the "personal demonic being *(daimonion)* that spoke to him [Socrates] as an inner voice".[2] More often, personal religion appears as a form of social action, "a spectrum of ways in which the individual deals with culturally given religious beliefs and practices": the examples concern the superstitious man of Theophrastus, the discussion of the "wooden wall oracle" at Athens and of the "lame kingship oracle" at Sparta.[3] At any rate, personal religion is presented by Kindt in comparison with *polis*-religion. While "the model of polis religion"[4] privileges the "communal articulations of the religious—collective ritual practices in particular", personal religion intends to add to the framework the dimension of "belief" and "the role of the individual".[5] This attempt at integration, however, is not without consequences in terms of historical analysis.

2 According to Christiane Sourvinou-Inwood, the "basic unity" of Greek religion is the *polis*, at once a civic and ritual community "carrying the religious authority".[6] As such, the *polis* assumes "the role played in Christianity by the Church": it is "the institutional authority" which has the task "to mediate human relationships with the divine world".[7] For her part, Julia Kindt insists "on the individual as the 'basic unit' of the ancient Greek religious experience".[8] To justify her choice, the scholar invokes a precise historical reason: in a religion "without a central authority (such as a church or a holy text)", it is normal that there is "a variety of answers" to the same questions and that

therefore the religious authority is "a rather diffuse affair".[9] The difference between the two perspectives is stark. The intention to integrate the religious experiences of the Greeks with an "additional dimension" (the personal religion) produces a radical rethinking of the relationships of authority. From the perspective of the *polis*-religion, religious authority is exercised through the assembly by the *polis*, the "basic unity" of Greek religion;[10] from the perspective of personal religion, religious authority in Greece is not "centrally-controlled"[11] but is embodied by the individual, the "basic unit" of religious experience. Hence the attempt to focus attention on "the individual believer", as it happens in the studies on Christianity.[12]

3 The comparison between personal religion and *polis*-religion presents itself as an opposition between two different visions of religious authority. But which of these two visions can be considered representative of the Greek system of rites and cults? Authority is an extremely complex concept, which takes different forms depending on the historical-cultural contexts.[13] Therefore, the debate on religious authority in Greece must consider some preliminary questions. What is authority for the Greeks? How the Greek notion of authority works in the religious field? Can we project analytical categories drawn from Christianity onto the ancient Greek world?

Authority according to the Greeks

4 For a long time, scholars of the ancient world have been reluctant to speak of authority in Greek culture. The reasons are above all linguistic in nature. The modern term authority derives from the Latin *auctoritas* which has no equivalent in the Greek language, so much so that Cassius Dio considers it "absolutely impossible to Hellenize" (ἑλληνίσαι γὰρ αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατόν ἐστι).[14] This statement needs to be contextualized. Cassius Dio refers to *auctoritas* as a key element of the relationship between the Roman people and the Senate.[15] The authority that the historian considers "impossible to Hellenize" is therefore *auctoritas* understood as a constitutional notion, since the Greek cities do not have a Senate. The discourse changes if we consider authority as a social notion: a type of relationship in which a subject, by virtue of his/her position, is able to obtain voluntary obedience, without the need to convince or force someone to do something.[16] In this case, the space for comparison is potentially unlimited. Relationships of voluntary obedience can be observed in Greece as in any other culture, ancient or modern. To define these relationships, the Greek language has a particular term, attested from the fifth century BC: *exousia*.[17] What exactly does this term mean?

5 As Maurizio Bettini notes, *exousia* (from *exesti* "it is possible") expresses "a possibility, a faculty, which is assigned" by *(ex)* someone or something, which "does not constitute [...] an intrinsic feature of the person", but derives from a primary agent external to the subject who exercises it: a primary agent who provides the "faculty" to do or say certain things.[18] For example, the *exousia* to manage collective affairs "as a king" is conferred on Theseus by the Athenians;[19] the *exousia* of subduing many Greek cities is left to the barbarians by the Spartans;[20] the *exousia* to abandon the city at the time of *dokimasia* is granted to the Athenians by the Laws;[21] the *exousia* of doing incredible things is afforded to lovers by custom;[22] the *exousia* of committing a murder "without premeditation, for the purpose of self-defense" is granted to Athenian citizens by a specific law;[23] etc. In brief, the *exousia*, as a "faculty" attributed by an external agent,

presents itself as a "delegated authority".[24] In this type of cultural representation, which aims to describe and justify relationships of voluntary obedience, subjects or institutions do not have authority by themselves, but receive the "faculty" to operate by particular sources. In Greece the sources of authority can be divine or human agents[25] but also have an *anonymous* nature.

6 In our culture, the notion of authority cannot be separated from the figure of an author, understood as the source of the authority of a text or a corpus of canonical texts. As Carlo Severi writes: "Within our tradition, it is inconceivable that an authority principle reposes on something other than a canonised text or that authority lacks a clearly identifiable source. *Nulla auctoritas sine auctore*, one might say."[26] Our sources of authority are written sources, the work of an author, divine or human: to remain in the religious sphere, the most striking example is the Jewish Law, the Christian Pentateuch, of which God himself is said to be the author. In ancient Greece the situation is different. As is known, religious practice is not based on a holy text, but the differences are not limited to this. Despite knowing writing very early, Greek culture continued for a long time to choose orality as a tool for the production, circulation and transmission of ideas.[27] In this type of tradition, not only the notion of text but also the notion of author has less weight in the construction of authority. To use the words of Marcel Detienne:[28] "The faintest whisper, the slightest rumor, can be transformed into" an authoritative statement which, having come from who knows where, exists only through interchangeable narrators. Think of rumors and *phemai*, the 'stories of the tribe' (*le mémorable* of a group), the unwritten rules of custom: statements that, on everyone's lips, have the extraordinary power that consists in being the word of no one in particular.[29] Hesiod would say that Pheme is "hard to bear and difficult to be rid of [...] when many people voice her".[30] Pheme has no individual author, but a lot of narrators: this is what her authority consists of.

7 In the examples we have cited, the authority of a speech act does not lie in its author, as in the case of the word *of* God, but in the absence of an individual author and in the presence of many narrators: in its anonymous and collective nature. When there is not a clearly identifiable author, that is, when the author is anonymous and collective, we have what Severi calls "authorless authority".[31] As we will see soon, a form of authorless authority appears at the very heart of the Greek religious life.

Patria and holy text

8 Now that we have defined the features of *exousia*, we must examine how it works in a religious context. The *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*[32] offers the best field of observation in this regard.

9 Most of the documents in the corpus are regulations approved by city assemblies and civic sub-groups in relation to the cults they manage. Although the term *exousia* is attested only six times in the texts,[33] they clearly show the structures of thought and action associated with the concept, allowing us to distinguish the subjects invested with authority and the sources from which they receive the faculty to operate. As Angelos Chaniotis has shown,[34] these sources form "a stratigraphy of norms", including three layers:

1. *patria* ("ancestral customs") or *nomima/nomizomena* ("customary norms"): orally transmitted norms that define what Durkheim would call the "elementary form",[35] the basic structure,

the invariable core of a rite, which makes it recognizable as such. The *patria* are generally not described as part of the knowledge shared by a group. For example, in *CGRN* 186 the decree of the city of Ilium provides information about the organization of a new procession financed by a donation from the priest Hermias. At lines 20–22 the text says: "And the half of the money (shall be used to) [conduct a process]ion with a female cow and a wether, and the cakes should be presented [...] and they should also complete all other tasks concerning the procession, according to ancestral custom" (καθότ[ι] πάτριόν ἐστιν).[36] The text specifies only the details of the procession which can change depending on the case; "as for the rest" (τὰ δὲ ἄλλα), it refers to what is πάτριον, to the ancestral norms that define the invariable skeleton of the rite: norms that every member of a group knows;

2. *nomoi* ("laws"): written instructions concerning the application of *patria* with particular attention to the variable elements of the rite, to its local declinations. For example, in *CGRN* 147 the text of the "contract of sale for the priesthood of Hermes Enagonios on Kos" includes information on the cult practices to be performed on the basis of "what is prescribed in the law (ἐν τῶι νόμωι: lines 23–24, 35, 47, 56–57, 66, 68)".[37] The *nomoi* can be established by the assembly on its own initiative or "in accord with an oracle" (*kata manteian* and the like),[38] as it happens in *CGRN* 44 regarding the priesthood of Bendis in Athens;[39]
3. the *psaphisma* ("decree"), the *diagrapha* ("contract") or in general the cult regulations which intervene on the variable elements of the rite to increase its efficacy. These regulations have human authors sometimes clearly indicated.

10 The three levels of norms can be variously co-present in the documents: for example, in *CGRN* 220 ("Contract of sale for the priesthood of Aphrodite Pandamos and Pontia on Kos") at lines 47–48 the text says: "[They (the *poletai*) shall also contract out] the initiation of the priestess according to customary practice and [this contract...]" (κατὰ τὰ νομιζόμενα [καὶ τὰν διαγραφάν...]).[40] Because of this "stratigraphy of norms", the authority/*exousia* appears as a chain, in which the faculty to operate granted by a source can go back through the various levels up to *patria* or *nomizomena*. The *patria* are the elementary structure of Greek religion, its basic source of authority. Within the *poleis* they occupy the position of the holy text in Christianity. That said, *patria* and holy text are two very different sources of religious authority.

11 While the holy text defines a form of orthodoxy, the *patria* are rules "of practice and not of belief",[41] indicating what we can call the basic orthopraxy of rituals. While the holy text has a clearly identifiable author (God), the *patria* have a collective author, whose identity remains vague, unclear: the "fathers" *(pateres)*, that is, the "ancestors".[42] As an anonymous source of authority, the "rules of the ancestors" make orthopraxy a knowledge shared by all the members of a group, defining the correct and effective way of performing the rituals. Orthopraxy embodied by *patria* is an experimental knowledge, of undefined origin, which is implemented and repeated due to its ritual efficacy. A knowledge that is very different from a message of divine origin that asks to *believe in* God. The dimension of "belief" and the "individual believer" are linked to this type of cultural representation. If in Christianity one can be a believer without being a worshipper by virtue of the centrality of the *creed*, this is not possible in Greece where "believing is doing":[43] in indigenous terms *nomizein tous theous* ("recognize the gods"). As Vinciane Pirenne-Delforge reminded us,[44] this expression, which brings together the two dimensions of thought and action, knowledge and practice, does not mean *believing in* the gods but *believing that* the gods exist and must be honored according to the customary norms of the community: "*Les dieux grecs sont profondément topiques, au sens où c'est l'hommage rendu par les communautés qui fait d'eux les dieux qu'ils sont et non une*

quelconque révélation générique qui affirmerait leur existence."[45] It follows that in the Greek religion the individual believer is rather an individual worshipper, while the space of belief is occupied by beliefs, collective representations that rituals translate into action allowing individuals to internalize them.[46]

12 The comparison between *patria* and holy text offers us the unique opportunity to test the categories of *polis*-religion and personal religion in the mirror of the Greek vision and pragmatics of authority. In Christianity, the institution endowed with religious authority is the Church, which operates on the basis of the holy text. In Greek cities, the institution that decides on matters of religion is the assembly, which acts on the basis of the *patria*. The religion of the Greeks therefore does not lack "a central authority".[47] We are rather in the situation that Severi defines as an "authorless authority". If in Christianity we have a holy text with an individual author (God) who addresses all believers without distinction, in Greece we find an oral orthopraxy (the *patria*) with an anonymous and collective author (the ancestors), whose efficacy is limited to a particular civic and ritual community: the *polis*. In this sense, we can speak of *polis*-religion meaning the *polis* not as a "controlling body" but as the context in which religious practice is rooted, both the one managed and the one not managed by the city.[48] *Polis*-religion is not a "model" aimed at circumscribing religious experience to public worship.[49] *Polis*-religion is a category, an analytical tool useful for framing Greek polytheism in its historical dimension, avoiding the risk of cultural determinism.

The problem of revelation

13 The reference to the *polis* as a context of thought and action is fundamental when we consider the role of oracular responses as sources of religious authority (it is the second level of norms identified by Chaniotis). In the Greek ritual norms, alongside an anonymous source of authority (the *patria*), we find sources of authority with a clearly identifiable divine author: the oracles. In this case, the responses of Dodonaean Zeus or of Pythian Apollo seem really close to the word of the monotheistic God, who makes revelations to the people. However, it would be a mistake to equate oracular revelation with revelation in Christianity.

14 In Greece oracles do not reveal a general religious law but constitute the god's answer to specific questions that mostly concern the sphere of worship and ritual. Usually, men ask the god whether to practice a cult or how to practice it, and the god answers the question posed to him.[50] For example, in *CGRN* 44 the Athenians seem to ask the Zeus of Dodona "whether the priestess and priest [of Bendis] should be chosen from all Thracians or from Ἀθεναίον ἁπάντον".[51] The horizon of divine revelation seems limited to a specific cult even when it is the god who addresses men to ask for its institution.[52] Moreover, questioning the deity about a cult is not obligatory, but is a human choice. As Robert Parker has shown,[53] the assembly can decide whether or not to consult the oracle in relation to the same issue. The introduction of new gods is a case in point. Between the fifth and fourth centuries BC the Athenians authorised the acquisition of the land on which a building for worship would be constructed for the Egyptian Isis, the Cypriot Aphrodite and the Thracian Bendis. In the first two cases the assembly decides autonomously,[54] while consults the Zeus of Dodona regarding the cult of Bendis, which will be introduced into Athenian public religion.[55] However, even when resorting to the oracle, the decision-making process is initiated and concluded by the city, which

ratifies the god's response by converting it into a decree of the assembly. Unlike what happens in monotheistic religions based on the word of God and the revelation connected to it, in Greece the divinity is consulted by men as if it were a particularly important interlocutor in the context of a dialogue that aims to examine in depth a particular situation. Significant evidence is offered by narrative traditions relating to enigmatic oracles.

15 Julia Kindt cites two cases of oracular discussion as examples of personal religion, in which "the individual deals with culturally given religious beliefs and practices": the discussion of the "wooden wall oracle" at Athens and of the "lame kingship oracle" at Sparta.[56] In both cases, the interpretation of the oracle is linked to important political choices. In the first one, the problem is deciding how to deal with the Persian invasion; [57] in the second, it is a question of choosing a new king in Sparta.[58] What do the two episodes tell us about the issue of religious authority?

16 Kindt considers these cases as evidence of "a powerful debate at the heart of the ancient Greek *polis* about the question of [...] how one should respond to [...] oracular prophecies": "the plurality of religious voices" would attest that "in the ancient Greek city, religious authority was a rather diffuse affair [...] as one may expect in a religion which largely lacked a centrally-controlled and organized structure of authority (a 'church')".[59] However, in the texts the situation appears different. Herodotus says: "when Themistocles put forward his interpretation [of the 'wooden wall oracle'], the Athenians judged him to be a better counselor than the interpreters of oracles *(chresmologoi)*".[60] And Xenophon: "after hearing such arguments from both claimants [Diopeithes in support of Leotychides and Lysander on behalf of Agesilaus] the *polis* chose Agesilaus king."[61] In Herodotus as in Xenophon, authority as the power of ratification in public matters is exercised by the city, which decides to follow the opinion of certain individuals or groups (obviously, in private matters the choice whether or not to follow the opinion of a ritual expert is pertaining to the individual, as in the case of the superstitious man of Theophrastus). Again what lacks is not "a central authority". The real problem is how to consider the *polis* as a central authority without casting the shadow of modern notions on the ancient city. I would say, using the words of Sourvinou-Inwood, that in the Greek world the *polis* has "the role played in Christianity by the Church" ("to mediate human relationships with the divine world"), [62] but it is not a central authority like the Church or the State in modern sense of the term. As a community of *politai*, the *polis* is not an institution separate from the social body,[63] to the point that in our sources the expressions "the Athenians judged" (Herodotus) and "the *polis* chose" (Xenophon) are perfectly equivalent. In the two episodes we are analyzing, the city is both the ratifying institution and the "fundamental framework"[64] within which "individual agency"[65] unfolds.

17 In the Athenian assembly discussion Themistocles, who identifies the "wooden wall" with the fleet, prevails over the elders and oracle interpreters, who could even boast of recognized expertise in the matter.[66] In Sparta Lysander, who refers the lame kingship to the presence of a king not descended from Heracles, prevails over the *chresmologos* Diopeithes.[67] Individual agency and social agency cooperate to the extent that the city finally ratifies the opinion of one of the actors on stage. What really lacks in these two episodes, beyond the modern distinction between religion and politics, Church and State, is the dimension of belief associated with Judeo-Christian revelation. While the monotheistic God reveals a general truth to believe in, Apollo through the oracle gives

advice on what to do in specific situations, leaving the final decision to men and their capacity for *exegesis*:[68] as Euripides says, "good judgment and discernment are the best diviners".[69] In accordance with the picture emerging from the ancient texts, the notion of *polis*-religion does not exclude the individual but the believer; does not exclude beliefs conveyed through ritual practice but belief as a personal relationship with the divine. In the conclusions we intend to insist on the historical and historiographical reasons for this exclusion.

The reasons for an exclusion

18 The exclusion of the believer and of belief from the comparative study of religions dates back to Émile Durkheim, whom Kindt considers as the "origin" of the "model of *polis* religion".[70] In *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim defines through comparison the basic elements common to all religious systems. Among these elements there is not that "personal engagement with the supernatural"[71] which Durkheim calls "religious individualism", because it is a characteristic trait of Protestantism, not present in every religion:

> *Le protestant est davantage l'auteur de sa croyance. La Bible est mise entre ses mains et nulle interprétation ne lui en est imposée. La structure même du culte réformé rend sensible cet état d'individualisme religieux.*[72]

19 Commenting on Durkheim's analysis, Talcott Parsons observes:

> It is, then, in the relation of the individual to the organized religious group that Durkheim sees the decisive difference [between Catholicism and Protestantism]. In one sense the difference consists in the fact that the Catholic is subjected to a group authority from which the Protestant is exempt. But this negative aspect does not cover the full extent of the differences. For the essential point is that the Protestant's freedom from group control is not optional.[73]

20 Without denying due importance to Socratic *daimonion* and other experiences of this type, religious individualism is not a spontaneous and universal attitude of man, of a *homo naturaliter religiosus*, but an "obligation"[74] connected to a particular form of religion and to its controversy with the Catholic Church. The exclusion of this culturally connoted trait from the study of ancient religions aims to return Greek polytheism to its historical dimension. This is also the goal of *polis*-religion as a category of analysis.

BIBLIOGRAPHY

H. Arendt, "What is Authority?", in Ead., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961, p. 91–141.

É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969.

M. Bettini, “Se l’autorità ‘fa crescere’. Dall’*auctoritas* della cultura romana all’*exousía* dei Vangeli”, in Id., *Dèi e uomini nella Città*, Roma, 2015, p. 99–117.

P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, English translation, Cambridge, 1991.

J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey, V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017–, consulted on February 7, 2024. URL: http://cgrn.ulg.ac.be; DOI: https://doi.org/10.54510/CGRN0.

A.Chaniotis, “The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult”, in P. Brulé (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 91–105.

M. Detienne, *The Creation of Mythology*, English translation, Chicago, 1986.

M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, 1998.

É. Durkheim, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, 1897.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

A.J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley/Los Angeles, 1954.

R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Ithaca, NY, 1992.

M. Giangiulio, “Alla ricerca della *polis*”, in M. Vetta (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma, 2001, p. 59–104.

R. Heinze, “Auctoritas”, *Hermes* 60 (1925), p. 348–366.

J. Kindt, “Polis Religion — A Critical Appreciation”, *Kernos* 22 (2009), p. 9–34.

J. Kindt, “Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion?”, *JHS* 135 (2015), p. 35-50.

B. Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago, 1994.

M. Linder, J. Scheid, “Quand croire c’est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne / When Believing is Doing. The Problem of Believing in Ancient Roma”, *ASSR* 81 (1993), p. 47–62.

T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* III.2, Leipzig, 1888.

R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, NY/London, 2011.

R. Parker, “Religion in the Polis or Polis Religion?”, *PAA* 93 B’ (2018), p. 20–39 [reprinted in *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies on Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139–153].

T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, IL, 1949[2].

V. Pirenne-Delforge, “Review of J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012”, *Asdiwal* 11 (2016), p. 222–224.

V. Pirenne-Delforge, *Le Polythéisme grec à l’épreuve d’Hérodote*, Paris, 2020.

C. Pisano, *Questione d’autorità. Un’antropologia della* leadership *nella cultura greca*, Bologna, 2019.

C. Severi, “Autorités sans auteur. Formes de l’autorité dans les traditions orales”, in A. Compagnon (éd.), *De l’Autorité*, Paris, 2008, p. 93–122.

C. Severi, “Authorless Authority: AProposal on Agency and Ritual Artefacts”, *Journal of Material Culture* 21/1 (2016), p. 133–150.

C. Sourvinou-Inwood, “What is Polis Religion?”, in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 13–37.

M. Weber, *Economy and Society*, English translation, New York, 1968.

NOTES

1. Kindt (2015), p. 35. The concept of "personal religion" comes from Festugière (1954).
2. Kindt (2015), p. 35 and 38.
3. Kindt (2015), p. 42 and 45 with note 79.
4. Kindt (2009), p. 11 and *passim*.
5. Kindt (2015), p. 35 and 41.
6. Sourvinou-Inwood (2000), p. 17–18.
7. Sourvinou-Inwood (2000), p. 19–20.
8. Kindt (2015), p. 35.
9. Kindt (2015), p. 40 and 45.
10. Cf. also Parker (2011), p. 41–48.
11. Kindt (2015), p. 45.
12. Kindt (2015), p. 35.
13. Cf. in particular Severi (2008), p. 93–122.
14. Cassius Dio, *Roman History*, 55.3.5. Heinze (1925), p. 363, observes that "the Greek language does not have any term that corresponds to *auctoritas* or that even expresses its essential content": in the Greek text of *Res Gestae Divi Augusti*, *auctoritas* is translated with ἀξίωμα (*RGDA* 34 Scheid), a term actually closer to the Latin *dignitas*.
15. Mommsen (1888), III.2, p. 952 (with note 4), 1038–1039. In the Roman system of government, *auctoritas* (from *augere* "increase, augment") indicates the necessary *augmentation* that the Senate adds to the political decisions of the people and the magistrates in order to ratify them.
16. Cf. in particular Arendt (1961), p. 92–93; Weber (1968), p. 212–214; Lincoln (1994), p. 4–6.
17. Cf. Pisano (2019), p. 23–43.
18. Bettini (2015), p. 115.
19. Isocrates, *Helen*, 36–37.
20. Isocrates, *Panathenaicus*, 59.
21. Plato, *Crito*, 51d.
22. Plato, *Symposium*, 182e–183a.
23. Demosthenes, *Against Aristocrates*, 60.
24. Bourdieu (1991), p. 109.
25. Cf. Pisano (2019), p. 123–145.
26. Severi (2016), p. 135.
27. Detienne (1986), p. 22–41.
28. Detienne (1986), p. 91.
29. Pisano (2019), p. 197–212.
30. Hesiod, *Works and Days*, 760–764.
31. Severi (2016).
32. Carbon — Peels-Matthey — Pirenne-Delforge (2017–).
33. *CGRN* 147, Face B, lines 97–98; *CGRN* 186, lines 28–29; *CGRN* 187, lines 18–19; *CGRN* 197, Face A, lines 16–18; *CGRN* 220, Face B, lines 13–16; *CGRN* 222, Face A, lines 25–27.
34. Chaniotis (2009), p. 91–105.
35. Durkheim (1912).
36. *CGRN* 186, lines 20–22.
37. *CGRN* 147.

38. Parker (2011), p. 265–272.
39. *CGRN* 44.
40. *CGRN* 220, lines 47–48.
41. Benveniste (1969), II, p. 267.
42. Cf. Chaniotis (2009).
43. Linder — Scheid (1993).
44. Pirenne-Delforge (2020), p. 161–186.
45. Pirenne-Delforge (2020), p. 204.
46. Pirenne-Delforge (2020), p. 161–186.
47. Kindt (2015), p. 40.
48. Parker (2018), p. 20–39.
49. Kindt (2009), p. 9–34.
50. Parker (2011), p. 13–16.
51. *CGRN* 44, lines 29–30.
52. See Emily Kearns' article in this volume.
53. Parker (2011), p. 265–277.
54. *IG* II^3 1, 337, lines 38–45.
55. *IG* II^2 1283, lines 4–6. Cf. Garland (1992), p. 99–115.
56. See note 3.
57. Herodotus, 7.143.2–3.
58. Xenophon, *Hellenica*, 3.3.3–4.
59. Kindt (2015), p. 45.
60. Herodotus, 7.143.3.
61. Xenophon, *Hellenica*, 3.3.4.
62. See note 7.
63. Cf. Giangiulio (2001), p. 90–93.
64. Sourvinou-Inwood (2000), p. 13.
65. Pirenne-Delforge (2016), p. 223.
66. Herodotus, 7.142–143.
67. Xenophon, *Hellenica*, 3.3.3–4.
68. On Apollo as a "guide" (*Exegetes*, *Hegemon*) for the consultant cf. Detienne (1998), p. 90–91, 146–147, 169–173.
69. Euripides, *Helen*, 757.
70. Kindt (2009), p. 11.
71. Kindt (2015), p. 35.
72. Durkheim (1897), p. 157.
73. Parsons (1949^2), p. 332.
74. *Ibid.*

ABSTRACTS

The notion of *polis*-religion was born to explain the dynamics of authority in a tradition without church and dogma. A good way to test its efficacy is therefore to assess it in the light of the Greek

vision of authority understood as *exousia*, the "faculty" to operate attributed by an external source. In the light of this vision, what are the sources of *exousia* and the institutions with authority in religious matters for the Greeks ? With regard to the latter, Christiane Sourvinou-Inwood has shown that in the Greek world it is the *polis* that assumes the role played in Christianity by the Church. With regard to the former, Angelos Chaniotis has noted that the provisions contained in Greek ritual norms are generally based on "ancestral rules" of an oral nature (*patria*) and written "laws" (*nomoi*). Our goal is to reflect on the differences between these two kinds of norms and Christian holy text as sources of religious authority. The comparison will serve to highlight the structures of thought and action specific to Greek polytheism and to verify whether the category of *polis*-religion is useful for describing them.

La notion de polis-*religion* a été forgée pour rendre compte des dynamiques d'autorité dans un système traditionnel ne connaissant ni Église, ni dogme. Un bon moyen d'en éprouver l'efficacité est donc de la confronter à une conception grecque de l'autorité, saisie par le terme d'*exousia:* la capacité d'agir reconnu par un tiers. Dans cette perspective, quelles sont les sources de l'*exousia* et quelles sont les institutions ayant autorité en matière religieuse pour les Grecs? En s'intéressant à ces dernières, Christiane Sourvinou-Inwood a monté que la *polis* jouait dans le monde grec le rôle dévolu à l'Église dans le christianisme. En se consacrant quant à lui aux sources de l'autorité, Angelos Chaniotis a relevé que les mesures prévues par les normes rituelles étaient généralement fondées sur des « règles ancestrales », de nature orale (les *patria*) ou des lois écrites (les *nomoi*). Notre objectif est de réfléchir aux différences entre ces types de normes et le texte sacré chrétien en tant que sources d'autorité religieuse. La comparaison servira à souligner les structures de pensée et d'action propres au polythéisme grec et de vérifier l'utilité de la catégorie *polis*-religion pour le décrire.

AUTHOR

CARMINE PISANO

Università di Napoli Federico II

Des cultes en partage : les frontières incertaines de la polis-*religion*

Paulin Ismard

1 Les historiens de la rhétorique font parfois remonter aux *Réfutations sophistiques* d'Aristote la première formulation d'un procédé somme toute assez banal lors d'un débat : la technique de l'épouvantail[1]. Elle consiste dans la déformation de la position adverse et relève à ce titre du paralogisme. Celui qui y recourt se rend ainsi la partie facile en façonnant un adversaire à la mesure de sa propre argumentation. Rares sont les controverses, même savantes, qui se dispensent entièrement de tels procédés, et celle qui porte sur la religion civique des Grecs — ou la polis-*religion* — n'échappe pas à la règle.

2 Le reproche est désormais bien connu : depuis plus d'un siècle, à Paris comme à Oxford, un ensemble de travaux aurait imposé un paradigme contestable à l'interprétation des faits religieux dans les sociétés civiques du monde grec, celui de la polis-*religion*. Durkheimien dans ses traits fondamentaux, ce cadre analytique, dont Christiane Sourvinou-Inwood a livré la formulation la plus explicite[2], postulerait que la cité était le cadre primordial organisant l'expérience religieuse des Grecs. Longtemps fécond et éclairant, ce « modèle » se serait révélé aveugle à des pans entiers de l'expérience religieuse des Grecs, qu'elle relève de la religiosité personnelle ou qu'elle s'inscrive dans un cadre d'analyse dépassant l'échelle de la cité[3]. Observons d'emblée que cette critique s'inscrit dans un mouvement pluriforme qui dépasse largement le champ des études portant sur le polythéisme ancien et traverse une grande partie des sciences sociales. Celui-ci entend privilégier les capacités d'agir des individus, les croyances et les représentations, sinon les émotions, des acteurs du passé, plutôt que les institutions dans lesquelles leur action s'insérait. Il s'en faut de peu dès lors pour que la polis-*religion* soit affublée de toutes les tares : privilégiant les structures contre les individus, la religiosité des élites contre celle des subalternes, elle serait incapable de restituer dans sa complexité ce que fut la religion des anciens Grecs.

3 Si l'on déplace provisoirement l'enjeu en dehors du champ des études portant sur la religion, une question mérite toutefois d'être posée, celle de la représentation de la cité sous-jacente à cette critique. Quelle est la cité dont il conviendrait de minorer le rôle

pour mieux appréhender la religion grecque ? Quelle est la *polis*, en somme, des détracteurs de la polis-*religion* ? Je suggère que celle-ci est paradoxalement inséparable de l'entreprise monumentale conduite par Mogens Hansen et le Copenhagen Polis Center. Depuis le début des années 1980, l'historien danois a élaboré une œuvre impressionnante, proposant une relecture néo-institutionnaliste de la *polis*. Identifiant la *polis* à un État, celle-ci défend notamment la pertinence de la distinction en son sein entre sphères publique et privée, État et société civile[4]. Il me semble que l'idéalité de la *polis* telle que l'a élaboré brillamment Mogens Hansen au tournant des années 2000 offre implicitement le modèle à travers lequel est envisagé le rôle joué par la cité dans la sphère religieuse. Déconstruire le prétendu modèle de la polis-*religion* consiste alors à éclairer ce qui dans l'expérience religieuse des Grecs échappe à l'ordre civique, selon la conception restrictive qu'une telle lecture en propose.

4 Mais adoptons un instant une tout autre conception de la cité, en admettant notamment que la comparaison implicite avec l'État moderne nous induise en erreur. Notre description de la religion civique gagnerait peut-être en finesse et en complexité, et le prétendu « modèle » de la polis-*religion* serait alors plus robuste qu'on le croit. De nombreux travaux récents qui portent sur le politique en Grèce ancienne proposent une image sensiblement différente de la *polis* que celle défendue par le Copenhagen Polis Center. Ils ne contestent pas seulement l'hypothèse d'une distinction tranchée entre public et privé[5], mettent en lumière la vitalité de la vie communautaire à l'échelle infra-civique[6], tentent de définir différemment la citoyenneté[7], ou éclairent la place que des non citoyens peuvent jouer, même de façon modeste, dans le fonctionnement de certaines activités civiques[8]. Certains d'entre eux insistent sur l'ampleur des connexions et l'enchevêtrement des relations qui associent les différents groupes qui trament la cité. Envisagée sur le mode de la composition, sinon de l'assemblage, comme nous y invite un passage de la *Politique* d'Aristote[9], la cité s'y caractérise par la richesse et la diversité de sa vie communautaire, et la variété des échelles auxquelles l'identité civique s'exprime. Selon une telle perspective, l'activité de l'ensemble des groupes qui trament la vie communautaire cesse d'être envisagée comme relevant *a priori* du civique ou du privé, c'est-à-dire sans qu'elle fasse l'objet d'un examen contextuel.

Le chœur, la lyre et le buisson

5 La notion de réseau s'est imposée au centre de cette nouvelle historiographie. Plusieurs métaphores présentes chez les auteurs anciens ou dans l'épigraphie civique sont peut-être plus éloquentes encore, que la cité soit conçue comme un *choros*[10] ou, comme le suggèrent les inscriptions de Camarina, que son organisation soit analogue à celle d'une lyre, dont les phratries se disposeraient à la manière de ses différentes cordes, ou seraient séparées par des intervalles musicaux *(diastēmata)*[11]. Pour décrire la vie communautaire, dense et proliférante de la Cos d'époque hellénistique, Alexandre Vlamos a, de façon tout aussi suggestive, présenté l'organisation des communautés sur l'île de Cos sous la métaphore du buisson[12].

6 Le chœur, le buisson ou la lyre : de telles métaphores invitent peut-être à renouveler la description d'un certain nombre de configurations cultuelles en interrogeant l'extension de la religion dite civique et la façon dont celle-ci peut, le cas échéant, s'appuyer sur des communautés dites infra-civiques. Comment circonscrire dans ce cas ce qui relève de la polis-*religion* et ce qui lui échappe ? La question se pose avec une

acuité particulière au sujet de plusieurs configurations cultuelles qui voient intervenir successivement ou conjointement les autorités civiques et ces communautés[13]. Que voulons-nous décrire quand nous considérons qu'un culte est « administré » par la cité alors que des communautés infra-civiques jouent un rôle central dans le financement et l'exercice du culte ? Comment concevoir l'intervention de plusieurs autorités religieuses de nature différente dans la gestion d'un culte ? Une autre question s'impose alors inévitablement, aux frontières de l'étude du polythéisme ancien, du droit grec et du politique, celle des formes de *délégation* — terme par nature insatisfaisant — de l'autorité exercée sur un culte.

7 L'Athènes de l'époque classique a déjà offert sur ce point un terrain d'exploration fructueux. L'étude de plusieurs configurations cultuelles faisant intervenir les autorités de la cité au côté de certaines associations cultuelles révélait la complexité des jeux d'échelles de la religion civique athénienne. Il était ainsi possible de montrer qu'à la fin du Ve siècle, le culte de Bendis faisait l'objet de l'administration conjointe des instances civiques et d'un groupe d'orgéons partiellement ou entièrement thrace. Des sacrifices *dēmosioi* étaient accomplis lors des Bendideia et, au IVe siècle, les ventes des peaux de bêtes sacrifiées abondaient le trésor civique sous le contrôle des hiéropes[14]. Pourtant, le sanctuaire semble avoir été pour l'essentiel sous le contrôle de l'association, sans qu'il faille imaginer un processus de privatisation du culte[15]. Ainsi, un culte indéniablement civique n'était pas entièrement sous le contrôle des instances de la cité, mais sous celle d'une association, composée de nombreux non citoyens. Le culte d'Athéna Pallenis dans l'Athènes du IVe siècle offre un autre cas d'étude[16]. Il reposait en effet sur trois acteurs distincts : l'archonte-roi, les archontes issus de quatre dèmes (Acharnes, Gargettos, Paiania, Pallène) qui, autour du grand sanctuaire d'Athéna Pallenis, étaient constitués en amphictyonie et les *parasitoi*, désignés parmi l'ensemble des dèmes de l'Attique. Une fois encore, l'ensemble du dossier invitait à saisir, non pas une quelconque forme d'étatisation d'un culte qui aurait été à l'origine de dimension locale, mais la collaboration entre différentes instances, d'échelle locale, régionale et civique[17]. Ainsi des cultes de dimension civique étaient placés sous l'autorité conjointe de magistrats, ou de l'Assemblée, et de certaines communautés infra-civiques, et c'est en définitive la pluralité des échelles d'expression ou le feuilletage de la vie communautaire qui s'imposait au centre de l'analyse. Un document comme le calendrier cultuel de cette autre amphictyonie qu'était la Tétrapole de Marathon permettait de prolonger l'hypothèse[18]. Le calendrier visait certes à préciser les responsabilités de financement des différents cultes (entre les dèmes et la Tétrapole elle-même). Il révélait surtout la diversité des instances engagées dans les cultes de l'espace tétrapolitain et la complexité des espaces-temps rituels qui étaient articulés, au moins par leur inscription conjointe au sein d'un même calendrier. Relevant de cycles *(dramosunai)* différents, des cultes locaux, sous la responsabilité des démarques, des cultes régionaux, pour lesquels intervenaient des hiéropes de la Tétrapole, et des cultes sous la responsabilité des magistrats de la cité étaient mentionnés côte à côte au sein de l'inscription. La cité n'était donc pas absente des cultes du sanctuaire d'Athéna Pallenis de même qu'elle était active au sein de l'espace rituel tétrapolitain, mais sa présence se manifestait en étroite relation avec des organisations communautaires qu'on ne saurait qualifier ni de subdivisions civiques, ni d'associations privées.

Circonscrire la polis-*religion* : les cultes de Cos à l'époque hellénistique

8 Je souhaite prolonger de telles hypothèses sur un tout autre terrain, celui de la cité de Cos à la suite du synœcisme de 366 av. n.è., pour laquelle, aux côtés des grands cultes publics, la vie cultuelle à l'échelle des dèmes est remarquablement documentée. On peut sur ce point s'appuyer sur le travail exceptionnel accompli par les spécialistes des cultes de la cité, en particulier Stéphanie Paul, Robert Parker, ainsi que les principaux contributeurs de la *Collection of Greek Ritual Norms*[19]. Là encore, la distinction entre l'échelon des dèmes et celui des instances de la cité ne peut être seulement envisagée sous l'angle d'une opposition entre le privé et le public, le local et le civique ; il est bien trop restrictif de décrire les dèmes à Cos simplement comme des subdivisions civiques[20]. Le postulat d'une frontière clairement marquée entre des cultes locaux et des cultes considérés comme civiques se révèle même à l'examen fragile. De fait, les décrets et calendriers des dèmes de Cos ne font pas qu'attester la richesse de la vie cultuelle à l'échelle locale. Ils permettent d'interroger l'articulation entre la dimension locale et proprement civique de plusieurs cultes. Stéphanie Paul les a étudiés avec minutie et a restitué la richesse considérable des calendriers cultuels des dèmes de Cos. L'historienne a confronté leur information à celle livrée par les grands calendriers civiques de l'île[21], en supposant le plus souvent la duplication à l'échelle locale de certains cultes ou bien, au contraire, la singularité d'une vie religieuse d'échelle locale se déployant « en marge, ou en parallèle de celle de la cité[22] ». Une autre approche est néanmoins possible, qui reconnaîtrait l'enchevêtrement des différentes échelles de la vie communautaire et le rôle des dèmes dans l'organisation des cultes dits civiques.

9 Il convient tout d'abord d'insister sur la densité de la vie communautaire à l'intérieur même des dèmes. Qu'il s'agisse des anciennes tribus, dont la survie est bien attestée même après le synœcisme, telle celle des Elpanoridai, connue par une « loi sacrée » (νόμος ἱερὸς φυλᾶς Ἐλπανοριδᾶν)[23], ou de groupes gentilices plus difficiles à identifier, diverses communautés jouaient un rôle important au sein des dèmes, jouissant même de certaines prérogatives civiques sur le plan cultuel. Ainsi les Symmachidai, attestés dans le dème de Phyxa, semblent jouer un rôle assez analogue à celui des *genē* à Athènes, leur prêtrise ayant une dimension civique puisque les polètes organisent sa vente aux enchères au IIe siècle[24]. À Antimachia, le décret honorifique d'une association qui se présente comme le *koinon* de Zeus Hyetios est lui aussi intrigant. Les deux *epimēnioi* sont honorés en raison de leur piété envers les dieux comme envers les démotes, ce qui suppose une étroite association entre le *koinon* et le dème, probablement en relation avec le culte de Zeus Hyetios à Rhodes. L'activité du *koinon* engageait non seulement les démotes mais aussi « tous les autres », c'est-à-dire un cercle d'acteurs plus large dont ils ont organisé la réception[25]. On peine en l'occurrence à tracer la frontière entre la religion civique et ce qui relèverait d'une association privée. Il faut plutôt considérer que la responsabilité de cultes de dimension civique reposait sur des communautés étroitement associées aux dèmes qui ne constituaient pas à proprement parler des subdivisions de la cité.

10 Mais l'essentiel tient surtout dans le rôle que les dèmes sont susceptibles de jouer dans l'organisation de grands cultes civiques, ce qui peut s'analyser de deux façons différentes. La première consiste à reprendre l'analyse de certains cultes en mettant en évidence la pluralité de ses acteurs. Le culte d'Asclépios offre à cet égard un terrain

d'analyse intéressant. La présence du dieu est attestée au plus tard à la fin du IVe ou au début du IIIe siècle autour du Kyparisson. L'instauration en 242 de la fête panhellénique et pentétérique des Asclépieia qui comprennent procession, sacrifices, concours musicaux, gymniques et équestres organisés par classe d'âge est évidemment un jalon décisif dans l'histoire du culte dans l'île. À cette date, l'Asclépieion à l'est de l'île est l'épicentre d'un culte de dimension civique[26]. Les attestations du culte à l'extérieur du grand sanctuaire sont en revanche dérisoires — hormis à Isthmos. Le financement de la fête est en revanche plus difficile à déterminer. La prescription cultuelle de 242 mentionne le *thēsauros* d'Asclépios, institué probablement au même moment que la création de la fête et constitué des revenus générés par les propriétés du dieu (les marécages et bois sacrés du dieu ainsi que les offrandes)[27]. Plusieurs inscriptions évoquent par ailleurs le rôle des souscriptions publiques, la vente des prêtrises[28] ainsi que l'existence d'une banque du dieu *(trapeza tou theou)* qui succède peut-être au *thēsauros* à partir du Ier siècle[29]. On ne peut toutefois exclure le rôle joué par les dèmes dans le financement d'une partie des rites. Deux inscriptions du IIIe siècle traitent du financement de l'organisation de certains sacrifices et sont à cet égard particulièrement intéressantes, en raison de la mention des *epimēnioi* des dèmes[30]. Ces magistrats désignés mensuellement se voient remettre par les trésoriers de la cité de quoi fournir l'animal pour le sacrifice. Une inscription du IIe siècle, qui pourrait tout à fait provenir d'un dème, fait par ailleurs mention de la présence d'*epimēnioi* et de sacrifices accomplis pour Asclépios, Hygie et Epionè[31]. On y distingue explicitement les sacrifices effectués au nom de la cité, pour lesquels on verse une certaine somme aux hiéropes, de ceux qui sont effectués et pris en charge par les dèmes sur la base d'une somme qui leur est confié par le *tamias* mais qui provient certainement des revenus générés par les propriétés du sanctuaire[32]. En l'occurrence, si la distribution des sommes permettant l'organisation des sacrifices, grâce aux revenus du sanctuaire, est une prérogative d'un magistrat de la cité, sur le plan rituel, les dèmes sont des acteurs de premier plan du culte aux côtés des instances civiques.

11 La présence de groupes locaux dans le sanctuaire peut aussi se mesurer à l'aune d'un ensemble de dédicaces gravées du IVe au IIe siècle[33] en l'honneur de plusieurs divinités, telles Zeus, Athéna ou Apollon. Certaines d'entre elles ont à l'évidence été inscrites avant la monumentalisation de l'Asclépieion. Faut-il y reconnaître des bornes délimitant de petits sanctuaires ou bien les associer à certains autels à l'intérieur de l'Asclépieion[34] ? C'est impossible à trancher. À la suite de Robert Parker, il est en tout cas tentant d'y reconnaître des groupes gentilices analogues aux phratries, d'autant que Zeus Phratrios et Athéna Phratria sont mentionnés à trois reprises[35]. La présence d'Apollon sur le site du futur sanctuaire d'Asclépios aux Ve et IVe siècles est à cet égard suggestive[36]. Or, une inscription d'Isthmos suggère que le culte des *Theoi Patrōoi* était bien vivant à l'échelle des dèmes et que les anciennes tribus y jouaient un rôle de premier plan[37]. Mais peu importe en réalité qu'il s'agisse de dèmes, de phratries ou d'anciennes tribus. On peut en tout cas faire l'hypothèse que l'Asclépieion était le centre de ralliement de grands cultes communs, mettant en scène l'unité de la cité à travers ses subdivisions, à l'image des cultes d'Apollon Patrôos ou Zeus Phratrios, tous deux honorés sur l'agora d'Athènes. Si tel est le cas, on aurait tort d'analyser l'activité cultuelle dans l'Asclépieion exclusivement du point de vue des instances civiques, en négligeant le rôle joué par les communautés infra-civiques. L'absence de sanctuaires locaux d'Asclépios ne témoignerait pas dès lors de la faiblesse des cultes pratiqués en

son honneur par l'ensemble des subdivisions de la cité ; il faut plutôt concevoir que l'ensemble de ces groupes honoraient le dieu dans le sanctuaire extra-urbain du Kyparisson.

Culte local ou culte civique : les calendriers de dème

12 Mais le rôle que les dèmes ont pu jouer dans l'organisation de grands cultes civiques s'éclaire peut-être lorsqu'on tente de localiser les cultes mentionnés dans les calendriers de dème. L'exercice est spéculatif, assurément. Je doute en tout cas qu'en l'absence d'information sur le lieu d'un culte dans ces calendriers, il faille nécessairement supposer la trace d'un culte local qui dupliquerait, ou au contraire se distinguerait, d'un culte central. Ainsi, le calendrier cultuel du dème de Phyxa, au III^e^ siècle, mentionne le rôle essentiel des cultes accomplis dans l'Héracleion lors des mois de Gerastios, en l'honneur de Dionysos Sminthios, et d'Artamitios, où des sacrifices sont accomplis pour Apollon Phyxios (un caprin et un chevreau) et Dionysos (un chevreau)[38]. On ne peut exclure que l'Héracleion en question soit celui de l'agora ou du port — auquel cas les démotes y auraient disposé d'un autel en l'honneur de l'Apollon de Phyxa. La nature des cultes d'Apollon et Epionè mentionnés le douzième jour d'un mois inconnu est plus intrigante encore. On précise en effet qu'un animal mâle adulte sera sacrifié pour Apollon, et un caprin pour Epionè sur l'autel des Symmachidai. On ne peut exclure que le grand Asclépieion de la cité, dans lequel se trouvaient de nombreux autels de groupes gentilices[39], bien davantage qu'un hypothétique sanctuaire d'Asclépios local, ait accueilli ces sacrifices en l'honneur du père et de l'épouse du dieu[40].

13 On peut supposer à l'inverse que de grands cultes civiques se déroulaient principalement dans les dèmes. Ainsi, le culte d'Aphrodite Pandamos est attesté à la même date dans la ville et dans les dèmes d'Isthmos et d'Halasarna. La fête mettait en scène l'unité de la cité sous l'égide d'Aphrodite, selon les prérogatives politiques et matrimoniales de la déesse[41]. En dehors de ce cas bien connu, deux autres fêtes méritent attention, les Hermaia et les Pythaia. Un décret du dème d'Isthmos réglemente la gestion des biens qui ont été consacrés par un certain Aristokron pour les *Theoi Patrōoi*, notamment par l'intermédiaire des trois tribus du dème[42]. La double éponymie, des *monarchoi* du dème et de la cité, est en elle-même frappante. Or, un *archeuōn* était choisi par le démarque parmi les membres des trois tribus du dème pour prendre en charge l'organisation de la fête, alors qu'un *epimēnios* était en outre désigné par le dème. Il est par ailleurs fait mention d'une course aux flambeaux organisée par des *paides*, sur la face A[43], et d'une panégyrie le 23^e^ jour de Haykinthios, comportant l'accomplissement de sacrifices aux *Theoi Patrōoi*. Or le lien entre la lampadédromie mentionnée par le calendrier et celle qui se déroulait dans la ville à l'occasion des Hermaia[44] reste difficile à établir[45]. Cette dernière, accomplie par les *paides*, se déroulait le deuxième jour de Hyakinthios et la fête était précédée de quelques jours par une première course aux flambeaux individuelle[46]. S'il est impossible d'attribuer une date précise à la fête au sein du dème, l'hypothèse d'une duplication locale d'une fête d'échelle civique ne s'impose pas ; il me paraît tout aussi économique de concevoir que les anciennes tribus et les dèmes contribuaient à l'organisation de la lampadédromie dans la ville. La célébration des Pythaia dans le dème d'Halasarna entraîne les mêmes questions. Les panégyries pour Apollon qui s'y déroulent peuvent en effet être

identifiées aux Pythaia qui se déroulaient à Cos les 17 et 18e jours de Dalios[47]. Les deux jours pour lesquels les naopes devaient donner une somme d'argent aux *epimēnioi*, selon l'inscription concernant le financement du temple d'Apollon[48] pourraient concerner les mêmes fêtes.

14 La fête des Pythocleia donne à voir un cas de figure plus intéressant encore. Dans le calendrier du dème de Phyxa, le culte en l'honneur de Zeus Soter et Athéna Soteira est célébré le 25e jour d'Artamitios[49]. Un autel célébrant les deux divinités a en outre été découvert dans le dème[50]. Or, par un décret postérieur d'une cinquantaine d'années à ce calendrier, on sait que le 10e jour d'Artamitios, donc 15 jours auparavant, ce même culte était rendu dans la cité, sous l'égide de Pythoclès ou de ses descendants[51]. Stéphanie Paul suggère l'imitation à l'échelon local d'un culte qui serait avant tout d'ordre civique. Or, ce rapport d'antécédence ne va pas de soi et l'on pourrait tout autant concevoir qu'un culte tout d'abord de dimension locale en soit venu à acquérir l'échelle d'expression civique sous l'égide de Pythoclès, ce qui ne signifie pas toutefois que le culte ait été privatisé, puisque les prêtres sont qualifiés de *damoteleis*[52]. On l'aura compris : l'échelle des pratiques rituelles des dèmes et des instances de la cité ne peut être interprétée uniquement selon les catégories du local et du civique. Les dèmes, mais aussi d'autres groupes locaux, sont actifs dans de nombreux sanctuaires dits civiques, au point qu'ils semblent bien souvent être de véritables agents des cultes civiques.

15 Enfin, la nature même des calendriers de dème mérite d'être interrogée dans une perspective contextuelle[53]. Il est trivial de rappeler que ce que nous nommons des calendriers de dème sont le plus souvent des documents à vocation financière qui recensent une partie des cultes de la communauté pour préciser les budgets qui leur sont alloués. Ces textes ne décrivent pas l'intégralité des cultes pratiqués par les communautés locales, mais ceux dont le financement revient à une instance précise. Il convient dès lors d'être attentif aux formes d'organisation plus complexe, omises par le calendrier, dans lesquelles l'exercice de ces cultes s'inscrit — le calendrier cultuel de la Tétrapole de Marathon révélant à sa manière l'imbrication potentiellement complexe dans laquelle la vie rituelle de différentes communautés peut s'inscrire. Ainsi, le calendrier d'Halasarna de la fin du IIIe siècle ne recense en réalité qu'un ensemble de rites que doit accomplir le prêtre d'Apollon[54]. Or, ce texte, probablement exposé dans le sanctuaire d'Apollon, présente plusieurs singularités : l'ordre des mois ne suit pas l'ordre de l'année ; certains mois ne sont pas mentionnés alors même que le prêtre d'Apollon n'était pas inactif (on sait par exemple qu'il accomplissait deux sacrifices à Aphrodite au mois de Panamos selon le réglement sur le culte de la déesse au IIIe ou IIe siècle[55]). Le calendrier ne recensait pas l'ensemble des cultes accomplis par le prêtre mais ceux qui relevaient d'une seule et même source de financement. L'élaboration du calendrier est sans doute liée à la vente de la prêtrise[56], mais cela n'explique pas entièrement le caractère intermittent de l'activité du prêtre telle qu'elle est présentée. C'est que le calendrier ne peut se comprendre qu'en relation implicite avec d'autres textes normatifs ou calendriers dans lesquels il s'imbrique, sous la responsabilité d'autres communautés, auxquelles le dème d'Halasarna est associé. Cela est plus clair encore pour le calendrier le mieux conservé, celui du dème de Phyxa[57]. Il ne couvre que deux des cinq faces de la pierre, et ne concerne que quatre mois et demi de l'année. On peine à comprendre le lien entre le texte gravé sur la face A de la pierre, qui contient un décret, ceux gravés sur les faces B et C, qui se présentent comme des listes de noms, et le calendrier à proprement parler. Si aucune célébration n'est mentionnée au cours

du mois de Batromios alors que le calendrier suit pourtant rigoureusement les mois de l'année, cela suggère que le financement des sacrifices reposait ce mois-là entre les mains d'une autre communauté que le dème. Or, à en croire le grand calendrier civique gravé peu après le synœcisme de Cos, le mois de Batromios est précisément celui qui voit se dérouler les grandes festivités sous le contrôle de la cité en l'honneur de Zeus Polieus, Dionysos Skyllitas et Déméter[58].

Une autorité déléguée : en quels termes ?

16 Cette lecture conduit *in fine* à mettre en lumière la dimension extraordinairement composite des pratiques rituelles communautaires, faisant intervenir une grande diversité d'acteurs qui paraissent bel et bien jouer dans certains contextes un rôle civique. Elle conduit assurément à adopter une approche extensive de la religion civique puisque celle-ci ne se limite pas, tant s'en faut, à l'ensemble des cultes financés par la cité ou dans lesquels agissent ses prêtres ou ses magistrats. Le risque est grand toutefois que la notion de religion civique en vienne alors à qualifier un trop grand nombre de pratiques communautaires, indépendamment de tout examen contextuel (souvent bien difficile à conduire). Il nous faut au contraire pouvoir mesurer en quels lieux, de quelle manière, et à travers quels termes, une communauté en vient à assumer, partiellement ou complètement, en les finançant ou en exerçant des sacerdoces, l'organisation de cultes qu'on peut qualifier de civiques. Comment penser, en somme, la forme de délégation d'autorité, implicite ou explicite, dont semble parfois bénéficier une communauté dans l'accomplissement d'un culte public ? La question est loin de se limiter à l'étude de la religion grecque. Elle relance même une question ancienne de l'analyse du politique et des droits grecs : comment conceptualiser l'action au nom d'autrui, dans un cadre légal qui ignore en toute rigueur ce qu'est la représentation ? Car il ne suffit pas de constater que la représentation ne permet pas de capturer la façon dont l'autorité sur un culte, l'exercice d'un pouvoir ou d'un droit sur une chose, peuvent être délégués. Les configurations attestant des formes de collaboration entre différentes instances suggèrent plus généralement qu'on ne peut envisager l'autorité qu'exerce une communauté sur un culte à la manière d'un droit absolu et exclusif.

17 Deux documents de Cos sont particulièrement intéressants à cet égard. À la fin du IIe siècle, le décret d'un dème, vraisemblablement Halasarna ou Antimachia, honore des *hierotamiai* pour la gestion des finances collectives. Ils ont contribué à l'accomplissement des sacrifices et ont organisé une réception pour les démotes. Les *hierotamiai* ont en outre rendu possibles les activités de deux types de prêtres — ceux du dème mais aussi des prêtres et d'une prêtresse *dēmoteleis*[59]. Il est probable que les prêtres *dēmoteleis* agissaient dans le cadre de sacrifices financés par la cité[60] mais sont-ils désignés par cette dernière ? Pas nécessairement. Le contexte local suggère plutôt qu'ils sont issus du dème mais accomplissent une fonction au service de la cité. Le décret semble attester un principe de délégation concernant des prêtres désignés par le dème mais qui agissent dans le cadre d'un culte civique, de la même façon qu'au sujet de certaines grandes fêtes athéniennes, les scholiastes peuvent dire qu'elles sont *dēmoteleis* bien qu'elles soient célébrées dans les sanctuaires locaux de l'Attique.

18 Dans un décret civique organisant la vente de la prêtrise d'Aphrodite Pandamos, un autre terme mérite attention. Il y est mentionné qu'à la suite de collectes, chacun des

proestakotes devra sacrifier à Aphrodite Pandamos un animal adulte le 9e jour du mois de Panamos[61]. Le terme *proestakotes* désigne sans doute ici les magistrats de la cité en charge de sacrifice. Il qualifie plus régulièrement ceux qui veillent à l'accomplissement d'un culte[62], dans une cité ou au sein d'une association[63], assurent le respect des lois ou veillent au respect des conventions[64], assurent l'organisation d'un concours[65], sans qu'il faille nécessairement en déduire un lien de responsabilité financière ou juridique. Par sa formation même, la substantivation du parfait de προΐστημι, le terme semble davantage exprimer une préséance, ou une position éminente car première, qu'un droit exclusif. Je suggère ainsi (sous réserve d'inventaire), qu'il puisse qualifier une autorité dans l'exercice d'un culte, mais que cette dernière ne doive pas s'entendre à la manière d'une prérogative exclusive, au sens où elle n'exclut aucunement l'intervention d'autres instances — comme si en quelque sorte l'autorité, sur le plan cultuel, était toujours en mesure de s'exprimer selon différentes échelles et à travers plusieurs voix.

*

19 L'examen de plusieurs configurations cultuelles de Cos à l'époque hellénistique permet d'approfondir une hypothèse autrefois formulée sur le terrain de l'Athènes classique. Celle-ci ne consiste pas seulement dans la mise en évidence du caractère incertain des frontières qui sépareraient des cultes dits publics, car placés sous l'autorité de la cité, à des cultes privés, dont l'organisation reviendrait à des groupes infra-civiques. Elle entend bien plutôt mettre en lumière l'imbrication de différentes communautés, depuis les groupes gentilices actifs dans les dèmes jusqu'à la cité elle-même, qui concourent à l'expression de la religion civique. En ce sens, le modèle de la polis-*religion* conserve sa pertinence dès lors qu'on pluralise (ou qu'on choralise) la *polis* et qu'on l'envisage tout autant sous l'angle de la coordination que sous celui de la subordination. Mais la démarche ouvre un territoire d'enquête bien plus vaste dans le temps et dans l'espace que la Cos hellénistique ou l'Athènes classique. Son terrain, par nature interdisciplinaire, est au croisement de l'étude des droits grecs, du politique et de la religion dans le monde des cités. Ses frontières ne sont pas encore clairement fixées, et tout indique qu'un nombre considérable de sources mériterait d'être mobilisé. Essayons au moins de formuler l'objet de l'enquête : sous quelles formes et par quels termes s'expriment les différents régimes d'action au nom d'autrui dans la cité ? Est-il possible en somme de reconnaître une conception de l'action au nom d'autrui qui soit commune aux pratiques cultuelles, à l'organisation des pouvoirs, comme à l'ensemble des actes privés qui font l'ordinaire de la vie des cités ?

BIBLIOGRAPHIE

I. Arnaoutoglou, *Thusias Heneka Kai Sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athènes, 2003.

V. Azoulay, « Repenser le politique en Grèce ancienne », *Annales (HSS)* 69 (2014), p. 605–626.

V. Azoulay, P. Ismard, *Athènes 403. Une histoire chorale*, Paris, 2020.

J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge, 2017.

R. Brock, A. Duplouy (éd.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, 2018.

J.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, « Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families », in M. Horster et A. Klöckner (éd.), *Cities and Priests : Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin/Boston, 2013 (*RGVV*, 64), p. 65–119.

J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey, V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN0).

J.-M. Carbon, S. Paul, S. Peels, « CGRN 139 : Sacrificial Regulations for the Asklepieia on Kos », in *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN139).

J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge, « CGRN 145 : Sacred Law and Dossier of Regulations of the Tribe Elpanoridai at the Deme of Halasarna on Kos », in *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN145).

J.-M. Carbon, Z. Pitz, V. Pirenne-Delforge, « CGRN 146 : Sacrificial Calendar of the Deme of Phyxa on Kos », in *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN146).

J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge, « CGRN 151 : Excerpts from the Sacrificial Calendar of Halasarna on Kos », in *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN151).

J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge, « CGRN 197 : Decree Concerning the Donation by Aristokreon for the Benefit of the Theoi Patroioi at Isthmos on Kos », in *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017– (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN197).

V. Dasen, M. Piérart (éd.), Ἰδία καὶ δημοσία : *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2005 (*Kernos*, suppl. 15).

J. Demaille, G. Labarre (éd.), *Les Associations cultuelles en Grèce et en Asie Mineure aux époques hellénistique et impériale. Compositions sociales, fonctions civiques et manifestations identitaires (époques hellénistique et romaine)*, Besançon, 2021.

P. Fröhlich, « L'inventaire du monde des cités grecques. Une somme, une méthode et une conception de l'histoire », *RH* 655 (2010), p. 637–677.

V. Gabrielsen, M. Paganini (éd.), *Private Associations in the Ancient Greek World. Regulations and the Creation of Group Identity*, Cambridge/New York, 2021.

R. Guicharrousse, *Athènes en partage. Les étrangers au sein de la cité (V^e^–III^e^ siècles avant notre ère)*, Paris, 2023.

M.H. Hansen, *Polis et cité état. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, 2001 (1re éd. 1998).

T. Harrison, « Beyond the Polis ? New Approaches to Greek Religion », *JHS* 135 (2015), p. 165–180.

B. Helly, « Arithmétique et Histoire (II) : sur les fratrai de Camarina », *PP* 52 (1997), p. 365–406.

E. Interdonato, *L'Asklepieion di Kos: archeologia del culto*, Rome, 2013 (*Supplementi e monografie della rivista Archeologia Classica*,12, 9).

P. Ismard, *La Cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e^–I^er^ s. av. n.è.*, Paris, 2010.

P. Ismard, « ‘Playing with Scales’ in the Classical City : The Case of the Marathonian Tetrapolis », in C. Taylor, K. Vlassopoulos (éd.), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford, 2015, p. 80–97.

A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, 2003.

N. Jones, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, New York/Oxford, 1999.

J. Kindt, « Polis Religion – A Critical Appreciation », *Kernos* 22 (2009), p. 9–34.

J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012.

S. Lambert, « The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis : a Revised Text », *ZPE* 130 (2000), p. 43–70.

S. Lambert, « Individual and Collective in the Funding if Sacrifices in Classical Athens : the Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis », in F. van der Eijnde, J. Blok (éd.), *Feasting and the Polis*, Leyde, 2018, p. 149–180.

S. Maillot, *Les Associations cultuelles d’étrangers dans la région de Rhodes à l’époque hellénistique*, thèse soutenue à l’université de Clermont-Ferrand 2, 2005.

S. Maillot, « Les associations à Cos », in P. Fröhlich, P. Hamon (éd.), *Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe siècle av. J.-C. – IIe siècle apr. J.-C.), Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19–20 juin 2009*, Genève, 2013 (*Hautes Études du monde gréco-romain*, 49), p. 199–226.

R. Parker, « Πατρῷοι θεοί : the Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World », in A.H. et S.W. Rasmussen (éd.), *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Rome, 2008, p. 201–214 [repris dans *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Relgion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 89–109].

R. Parker, « The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia on Cos », in H.F.J. Horstmanshoff *et al.* (éd.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden, 2002, p. 143–160 [repris dans *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 315–329].

S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l’île de Cos*, Liège, 2013 (*Kernos*, suppl. 28).

V. Pirenne-Delforge, « La cité, les *dêmotelê hiera* et les prêtres », in Dasen – Piérart (2005), p. 55–68.

V. Pirenne-Delforge, « Review of J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012 », *Asdiwal* 11 (2016), p. 222–224.

F. de Polignac, P. Schmitt Pantel (éd.), « Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques. Introduction », *Ktèma* 23 (1998), p. 5–13.

G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d’Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).

L. Robert, « Inscriptions d’Athènes et de la Grèce centrale », *AEp* 1969, p. 1–55.

J. Scheid, *Les Dieux, l’État et l’individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013.

R. Schlaifer, « The Cult of Athena Pallenis », *HSCP* 54 (1943), p. 35–67.

C. Sourvinou-Inwood, « Qu’est-ce que la religion de la *polis* ? », in O. Murray, S. Price (dir.), *La Cité grecque d’Homère à Alexandre*, Paris, 1992, p. 335–355.

G.R. Stanton, « Some Attic Inscriptions », *ABSA* 79 (1984), p. 289–306.

C. THOMSEN, *Politics of Association in Hellenistic Rhodes. New Approaches to Ancient Greek Institutional History*, Edimbourg, 2020.

A. VLAMOS, *Fragments de cités : les communautés infra-civiques dans les cités insulaires de la mer Égée (IVe s. av. n.è. – IIe s. de n.è.)* [thèse soutenue en nov. 2022 à l'université Paris Nanterre].

S. WIJMA, *Embracing the Immigrant. The Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th–4th Century BC)*, Stuttgart, 2014.

NOTES

1. La discussion porte en particulier sur les différents cas de figures énoncés par Aristote, *Réfutations sophistiques*, 174b.
2. SOURVINOU-INWOOD (1992).
3. Je m'en tiens à ce stade à une présentation volontairement sommaire de la controverse, abordée dans l'ensemble de ce collectif, et dont les pièces principales me semblent constituées par : KINDT (2009) et (2012) ; la synthèse bibliographique de HARRISON (2015) avec les remarques critiques de SCHEID (2013), et PIRENNE-DELFORGE (2016).
4. Il est inutile de présenter l'ensemble de l'œuvre de M.H. Hansen. Pour une présentation synthétique de ses principales thèses au sujet de la nature même de la *polis*, on se reportera à HANSEN (2001), et à la discussion engagée par FRÖHLICH (2010). Voir aussi de manière générale les réflexions de AZOULAY (2014).
5. Voir notamment POLIGNAC – SCHMITT PANTEL (1998) ; DASEN – PIÉRART (2005).
6. Voir le travail du Copenhagen Associations Project au sujet des associations dites privées, dernièrement GABRIELSEN – PAGANINI (2021) et THOMSEN (2020), ou DEMAILLE – LABARRE (2021), à la suite des travaux engagés depuis le début des années 2000, notamment au sujet d'Athènes : JONES (1999), ARNAOUTOGLOU (2003), ou ISMARD (2010), ou plus largement JACOTTET (2003) et MAILLOT (2005).
7. BLOK (2017) ; BROCK – DUPLOUY (2018).
8. Voir récemment WIJMA (2014) ou GUICHARROUSSE (2023).
9. Aristote, *Politique* III, 4, 1277a.
10. Voir AZOULAY – ISMARD (2020).
11. Voir en particulier HELLY (1997).
12. Ainsi, VLAMOS (2022), p. 106. Voir aussi plus généralement au sujet de la vie associative à Cos et Rhodes, notamment MAILLOT (2005) et MAILLOT (2013).
13. Force est de constater que la vie communautaire infra-civique revêt une dimension négligée par le livre programmatique de KINDT (2012). L'historienne nous invite à regarder au-dessus et en dessous de la cité (*look up* et *look down*). Si le regard vers le haut *(looking up)* consiste à regarder les formes d'organisation qui transcendent le cadre de la cité, le regard vers le bas *(looking down)* prétend seulement scruter la religion personnelle, individuelle, privée — et jamais l'ensemble des organisations qui trament la communauté civique.
14. *CGRN* 44, l. 32 ; *IG* II^2 1496, l. 86 et l. 117.
15. Voir en particulier *IG* II^2 1361 et *IG* II^2 1255. Je me permets de renvoyer à ISMARD (2010), p. 260–275, ainsi qu'à la relecture approfondie du dossier bendidéen par GUICHARROUSSE (2023), p. 103–191.
16. *FGrH* 362 F 7 ; *SEG* 34, 157.
17. Voir SCHLAIFER (1943) ; STANTON (1984), p. 292–298 ; ISMARD (2010), p. 213–215.
18. *CGRN* 56. Voir en particulier LAMBERT (2000) et (2018). Je me permets de renvoyer à ISMARD (2015).

19. Voir en particulier Parker (2002), Paul (2013), et l'ensemble des notices consacrées aux inscriptions de Cos dans Carbon – Peels-Matthey – Pirenne-Delforge (2017–).

20. Voir le travail récent de Vlamos (2022) au sujet du rôle des dèmes dans le fonctionnement institutionnel de la cité. En travaillant plus spécifiquement le décret des tribus d'Halasarna (*IG* XII 4, 1, 103), qu'on présente comme un règlement cultuel établissant qui a le droit de participer aux cultes d'Apollon et d'Héraklès, Vlamos montre que le principal enjeu de la procédure consiste bien dans l'enregistrement *(apographa)* des participants au culte. Celle-ci se réalise à l'intérieur du dème, et vaut certainement inscription dans la citoyenneté.

21. En particulier le grand calendrier civique postérieur au synœcisme de 366 : *CGRN* 86 / *IG* XII 4, 1, 274–278.

22. Ainsi, au sujet des cultes du dème d'Halasarna, Paul (2013), p. 220.

23. *CGRN* 145 / *IG* XII 4, 357. Le rôle joué par la tribu dans un culte qui est dit être celui des *astoi* (l. 20–23) reste en grande partie mystérieux. Voir les commentaires de Carbon et Pirenne-Delforge (2017), p. 146–147, et Carbon – Peels – Pirenne-Delforge (2017–)

24. L'autel des Symmachidai est mentionné dans *CGRN* 146, l. 5–6. La mise aux enchères de la prêtrise qui doit leur revenir vers 170 : *IG* XII 4, 1, 310, l. 3–8, ce qui laisse supposer qu'elle concernait un culte public. On songe irrésistiblement au *genos* athénien des Brytidai, de dimension locale, évoqué par Apollodore ([Démosthène], *Contre Néera* [59], 61).

25. *IG* XII 4, 121 (vers 200), l. 10–15 : τά τε ἱερὰ ἐξέθυσαν τῶ[ι] | Διὶ καὶ ἀνενεώσαντο τὰν θυ|σίαν τοῦ Διός, καὶ τὰν ὑποδοχὰ[ν] | [ἐ]ποήσαντο τῶν δαμοτᾶν καὶ | τῶν ἄλλων πάντων ἀξίως τῶ[ν] θεῶν, « Ils ont accompli les sacrifices en l'honneur de Zeus, ont restauré le sacrifice de Zeus et ont organisé la réception des démotes et de tous les autres d'une manière digne des dieux » (l. 10–15). Voir les remarques de Maillot (2013).

26. *IG* XII 4, 1, 223. Voir en particulier Paul (2013), p. 167–187, et Interdonato (2013), p. 37–51, 105–130.

27. *IG* XII 4, 1, 71, l. 11–12 ; l. 14 ; l. 15–30. Le *thēsauros* d'Apollon se voit aussi transféré (selon la restitution probable de la l. 26) ; le *thēsauros* est aussi mentionné par *IG* XII 4, 1, 342, l. 7. Voir les commentaires de Paul (2013), p. 180–181, et Interdonato (2013), p. 227–229, 232.

28. *IG* XII 4, 1, 296 ; *IG* XII 4, 1, 81 ; *IG* XII 4, 311 ; *IG* XII 4, 1, 294–295, l. 17–18. Voir en particulier Interdonato (2013), p. 167–172.

29. *IG* XII 4, 1, 294–295, l. 21–22. Voir Interdonato (2013), p. 170–171, 243.

30. *CGRN* 139, l. 16–21 ; *CGRN* 197, b, l. 49. Sur les *epimēnioi*, à Cos et au-delà, voir Carbon – Pirenne-Delforge (2013), p. 83–95.

31. *IG* XII 4, 1, 344, l. 2. Paul (2013), p. 181–182, exclut sans raison l'hypothèse selon laquelle cette inscription pourrait provenir d'un dème pour faire des *epimēnioi* des magistrats de la cité.

32. *CGRN* 139, l. 16–21 (voir les commentaires de Carbon – Paul – Peels [2017–]). La mention d'un culte rendu à Asclépios ἐν Ἰσθμῶ[ι] dans le calendrier d'Isthmos (*CGRN* 236, l. 7) ne me semble pas entraver cette interprétation, suggérant même qu'en l'absence de précision géographique, l'Asclépieion civique aurait été le lieu de culte de la communauté.

33. *IG* XII 4, 1, 1210–1236. Voir Parker (2008), en particulier p. 204–205 et 210–211.

34. Voir la discussion chez Paul (2013), p. 186, et Interdonato (2013), p. 217–223.

35. *IG* XII 4, 1, 1212, 1213, 1218.

36. Interdonato (2013), p. 174.

37. *IG* XII 4, 1, 100.

38. *CGRN* 146. l. 11–12 ; l. 16–17.

39. Parker (2008) ; voir *supra*.

40. *CGRN* 146, l. 4–6 (avec les commentaires de Carbon – Pitz – Pirenne-Delforge [2017–]). Paul (2013) p. 241, conçoit que le culte a lieu dans un espace dédoublé du grand Asclépieion à l'échelle

du dème, mais il me semble plus économique d'imaginer une activité cultuelle dans le grand Asclépieion de la cité.

41. À Isthmos : *CGRN* 236, l. 12 ; à Halasarna : *CGRN* 131, l. 1–5. Sur le culte d'Aphrodite le même jour dans la ville : *IG* XII 4, 1, 302, l. 26–31 et 303, l. 3–4. Voir plus généralement Parker (2002) ; Pironti (2007), p. 270–272 ; Paul (2013), p. 230.

42. *CGRN* 197, a, l. 27. Voir les commentaires de Carbon – Peels – Pirenne-Delforge (2017–).

43. *CGRN* 197 (début IIe s.), l. 38–43.

44. *CGRN* 147, face A, l. 20–37 ; l. 51–53 ; l. 58–67.

45. L'inscription fait-elle allusion à ces célébrations, ou bien s'agit-il de concours propres au dème et calqués sur ceux de la cité ?

46. Voir les remarques de Paul (2013), p. 131–133.

47. *CGRN* 151, l. 12–14. Paul (2013), p. 203, et les commentaires de Carbon – Peels – Pirenne-Delforge (2017–).

48. *IG* XII 4, 94, B, l. 6.

49. *CGRN* 146, l. 20–21.

50. *IG* XII 4, 407.

51. *CGRN* 209 (vers 200–150). Le culte prévoit l'attribution des deux prêtrises *kata genos*, aux deux des descendants les plus âgés de Pythoklès.

52. *CGRN* 209, l. 46 (et l. 21 et l. 38 restit.).

53. *CGRN* 146 (Phyxa) ; *CGRN* 151 (Halasarna) ; *CGRN* 236 (Isthmos).

54. *CGRN* 151.

55. *CGRN* 131, l. 1–5.

56. C'est ce que suggère la mention d'une commission de trois individus désignés au début comme c'est généralement le cas dans les ventes de prêtrise. Voir les commentaires de Carbon – Peels – Pirenne-Delforge (2017–).

57. *CGRN* 146. Est-il pertinent de rapprocher la pierre de deux autres blocs octogonaux, trouvés dans le château d'Antimachia (texte gravé édité : *IG* XII 4, 1, 103) ?

58. *CGRN* 86, A, l. 1–64.

59. *IG* XII 4, 1, 102 (109 av. J.-C.), l. 12–18 : « afin que les revenus soient accrus pour le dème et que les sacrifices soient accomplis pour les dieux, ainsi que les réceptions des démotes qui ont lieu chaque année, et afin que le prêtre et les hiéropes accomplissent les sacrifices conformément à la *diagrapha* sacrée. *Pour les autres prêtres et la prêtresse dēmoteleis ils se sont également dévoués pour cela, afin que la diagrapha...* [τοῖς τε ἄ[λ]|λοις ἱερεῦσι καὶ ἱερείαι, τοί ἐντι δαμοτελ[εῖς]| καὶ ἐς ταῦτα αὐτοὺς ἐπέδωκαν ὅπως ἃ δι[α|γραφὰ (...)] » ; voir Pirenne-Delforge (2005), p. 64–67.

60. Voir Pirennedelforge (2005). Ainsi, Hésychius précise : δημοτελῆ ἱερά· καὶ δημοτελῆ μέν, εἰς ἃ θύματα διδῷ ἡ πόλις. Δημοτικὰ δέ, εἰς ἃ οἱ δῆμοι, « *dēmotelē hiera* : sont *dēmotelē*, ceux dans lesquels c'est la cité qui fournit les offrandes à sacrifier, sont *dēmotika*, ceux dans lesquels ce sont les dèmes. »

61. *IG* XII 4, 302 (IIe s.), l. 29–31 : ἀπὸ δὲ τῶν ἀ<γ>ερμῶν θυέτω ἕκαστος τῶν προε|στακότων τᾶι Ἀφροδίται τᾶι Πανδάμωι <τ>ᾶι ἐνάται τ[οῦ] | Πανάμου μηνὸς ἱερεῖον τέλειον, « à la suite des collectes, que chacune des autorités sacrifie à Aphrodite Pandamos un animal sacrificiel adulte le 9e jour de Panamos ».

62. Ainsi des Allariotes, qui louent les Téiens qui président au culte de Dionysos (*I.Cret.* II i 1, l. 17–23 [201 av. n.è.], ou à Éphèse, l'agonothète qui assure le bon déroulement de la panégyrie d'Artémis : *I.Ephesos* 24B, l. 8 [162/163 ou 163/164]).

63. Ainsi à Hypaipa, à l'époque impériale (sous la forme *proestōtēs* : *SEG* 30, 1382, l. 11).

64. Comme au sujet des Romains, qui tranchent les litiges entre Mégapolitains et Lacédémoniens (*I.Olympia* 47, l. 41–46).

65. Voir les exemples rassemblés par Robert (1969), p. 53.

RÉSUMÉS

Les notions de polis-*religion* et de religion civique visaient en premier lieu à caractériser la spécificité de l'expérience polythéiste grecque et romaine au regard du christianisme. Les critiques récentes dont elles sont l'objet ont permis de mettre en évidence l'importance des pratiques individuelles et collectives se déployant en deçà et au-delà du cadre civique. Ces critiques reposent toutefois sur une conception trop étroite de la cité. Elles négligent en particulier les échelles d'expression de l'identité civique, la variété des groupes qui trament l'espace communautaire et l'enchevêtrement de leurs activités. Que voulons-nous décrire quand nous considérons qu'un culte est « administré » par la cité ? L'article entend porter l'attention sur un ensemble de configurations — principalement de la cité de Cos et de ses dèmes, à la suite du synœcisme de 366 avant notre ère — dans lesquelles la cité semble partager l'autorité cultuelle avec d'autres communautés. C'est en définitive les formes de délégation de l'autorité cultuelle qui sont interrogées.

The concepts of polis-*religion* and civic religion were primarily intended to characterise the specificity of the Greek and Roman polytheistic experience in contrast to Christianity. Recent criticisms of these concepts have highlighted the importance of individual and collective practices both within and beyond the civic framework. However, these criticisms are based on an overly narrow conception of the *polis*, conceived through the prism of the city-state. In particular, they overlook the scales of expression of civic identity, the variety of groups and associations within the civic community, and the intertwining of their activities. What do we mean when we say that a cult is 'administered' by the city? What is involved in what is usually described as the city 'taking control' of a private or local cult? This article will focus on a number of configurations—mainly in the city of Cos and its demes following the synoecism of 366 BC—in which the city seems to share the authority on a cult with other communities. Ultimately, the forms of delegation of religious authority are being questioned.

AUTEUR

PAULIN ISMARD

Aix Marseille Université, Centre Camille Jullian (UMR 7299)

Ni magistrats, ni prêtres ? Les énonciateurs de la loi entre normativité civique et pratiques rituelles en Grèce archaïque et classique

Antoine Chabod

[....]ὶς ἐπρυτάνευε·
[ἔδοχσεν τᾶι βο]λεῖ καὶ τõι δέμοι· Ἀντικρατίδες ἐγρ[αμμά]
[τευε.....]ος ἐπεστάτε, Φιλόχσενος εἶπε· τọ̃ι [Ἀπόλλο]
[νι..... ἐπ]ειδὲ ἀνεῖλεν ἑαυτὸν ἐχσεγετὲ[ν.....]
5 [..... Ἀθεναίο]ις θρόνον τε ἐχσελẽν ἐν τõι πρ[υτανείοι]
[.....]ε+[.]γτας *h*ος κάλλιστα καὶ κα[.....]
[.....νε]μόντον οἱ ἐπιστάται πα[.]λ̣γ[.....]
[..... τõι θ]ε̣õι, ἀναλίσκοντες μέχ[ρι.....]
[.....] ὅθεμπερ ἐς τὰ ἄλ[λα.....]
10 [..... μὲ ὀλ]έ̣ζονος ἒ δραχμε̃[ς.....].
[...] étant prytane. Il a plu au conseil et au peuple, Antikratidès était secrétaire, [...] était président, Philoxenos a fait la proposition : à [Apollon...], attendu qu'il a ordonné qu'il serait lui-même exégète [...][5] pour les Athéniens à la fois réserver un siège dans le [prytanée...] avec le plus d'éclat possible et [...] que les épistates distribuent [...] pour le dieu, dépensant jusqu'à [...] d'où exactement pour les autres choses [...]|[10] pas moins de [...] drachmes [...][1].

1 À un moment inconnu des années de la Paix de Nicias, quelque part entre 422 et 416, la cité des Athéniens affiche sur une belle stèle un décret instituant, sur ordre d'Apollon, le dieu comme « exégète ». Ce terme est fréquemment traduit par « interprète », voire par « explicateur ». Cette traduction s'appuie notamment sur le cas de quelques officiels athéniens appelés précisément les « exégètes », que l'on conçoit généralement comme des « interprètes » des rites et des traditions religieuses. Le cas précis d'Apollon Pythien montre que cet usage mérite d'être revu : dans ce décret le dieu paraît davantage attaché à prescrire qu'à gloser. Le rôle que s'assignait Apollon en s'instituant

comme « exégète[2] » reste donc à comprendre. Or, comme nous l'apprennent les témoignages d'Eschyle et de Platon, le dieu de Delphes était considéré comme l'exégète par excellence[3]. S'il est inapproprié de qualifier l'exégète paradigmatique d'interprète ou d'explicateur, peut-il être légitime d'appliquer ces dénominations à ses avatars humains ?

2 Le rôle et la fonction des exégètes athéniens à l'époque classique se présentent comme un bel exemple pour nourrir la réflexion sur la *polis*-religion. Comme on le voit dans ce décret relatif au culte d'Apollon, l'autorité du dieu et celle de la cité se trouvent imbriquées. On y découvre le Conseil et l'Assemblée prenant une décision en obéissant à un ordre (ἀναιρέω, l. 4, cf. *IG* I^3 131, l. 9) d'Apollon Pythien — le relief surmontant le texte, figurant un *omphalos* bordé de deux aigles ne laisse aucun doute sur l'origine pythique de l'injonction. L'exemple permet de souligner la porosité de certaines frontières plus ou moins bien installées dans le paysage historiographique : entre normes civiques et normes religieuses, d'abord, mais aussi entre normes écrites et normes énoncées, puisqu'il s'agit ici d'une stèle affichant l'ordre apollinien (oral, faut-il le dire ?) d'instituer un interprète, qui est, comme nous le verrons, un spécialiste du droit oral.

3 Pour les historiennes et historiens de la religion grecque, l'existence d'interprètes ou d'énonciateurs de la norme n'est sans doute guère surprenante. Les normes rituelles sont pour l'essentiel transmises par la coutume[4] et les pratiques cultuelles s'appuient fréquemment sur un personnel de culte varié. En cas de doute sur les *patria*, on pouvait ainsi se tourner vers certains magistrats, prêtres ou hiéropes[5], mais aussi vers d'autres spécialistes, tels que des devins de passage et des chresmologues.

Fig. 1 : *IG* I^3 137 = EM 5, Musée épigraphique d'Athè^{n}es

© Ministère de la culture grec / Hellenic Organization of Cultural Resources Development (H.O.C.RE.D.)

4 Ce qui vaut pour les normes religieuses s'applique-t-il toutefois aux autres lois de la cité ? Dans les travaux des historiens du droit ou des institutions, l'approche dominante est plus formaliste : ces derniers insistent davantage sur l'importance de l'écriture qui serait employée extensivement pour faire connaître les lois de la cité[6]. Cette partition entre un régime de normes politiques, rigoureux et écrit d'une part, et une normativité religieuse, fluide et orale d'autre part, est artificielle. Elle est le fruit d'un partage des tâches dans les travaux des hellénistes et elle semble évoluer depuis quelque temps[7]. Le rapprochement des points de vue paraît néanmoins nécessaire à l'étude de la nature et des fondements de l'autorité des exégètes et d'autres agents désignés par les cités pour faire connaître le droit, qu'il s'agisse des règles régissant les relations entre mortels et immortels ou des mortels entre eux. Pour mieux cerner le rôle de ces officiels, on se propose ici d'interroger les interactions entre religion et cité en inversant en quelque sorte les termes du débat habituellement posé par le concept de *polis*-religion[8] : non pas en observant comment la cité détermine les cultes mais à l'inverse, comment les cultes civiques conditionnent l'exercice du droit dans la cité[9].

5 Si l'on s'en tient à leur nom, « exégètes », et à ce que les témoignages d'époque classique disent d'eux, on peut admettre que ces derniers sont littéralement « ceux qui interprètent, qui expliquent ». Ils sont des agents de la cité qui ont pour fonction de faire connaître des conduites à tenir. Ces normes sont fréquemment désignées comme des normes ancestrales *(patria)* ou non écrites *(agraphoi nomoi)* par les lexicographes[10] : les exégètes athéniens ne sont pas les exégètes des religions du Livre, spécialistes du texte mais, au contraire, des gardiens des traditions orales[11].

6 À partir de cette description volontairement floue en première instance[12], on peut remarquer que ce genre de spécialiste de la parole normative n'est pas propre à Athènes. Comme l'a relevé R. Thomas, des énonciateurs de lois se rencontrent dans différentes cités[13], qui leur confient l'enregistrement et la restitution orale des précédents judiciaires autant que des normes rituelles. Nous essaierons de rapprocher ici les exégètes de ces autres spécialistes de la mémoire et de la parole publique connus par les inscriptions que sont les *hieromnēmones* et les *mnēmones*. On souhaite interroger premièrement la cohérence générale d'un groupe d'acteurs qui se voient confier par la cité la tâche d'énoncer les normes. Ensuite, on examinera le champ de compétence de ces énonciateurs dont on attend qu'ils exposent aussi bien des normes rituelles que des normes civiques. Enfin, il s'agira de présenter une hypothèse selon laquelle l'autorité normative en matière de normes civiques repose en partie sur des compétences rituelles.

7 On se limitera ici aux cas archaïques et classiques, où se concentre l'essentiel de la documentation, de tradition manuscrite aussi bien qu'épigraphique. En commençant par les exégètes athéniens, auxquels on a pu dénier toute compétence en matière de droit civique, puis en étudiant les *mnēmones*, dont les fonctions rituelles ont sans doute été minimisées. Cela nous amènera à envisager les contours d'une possible catégorie d'« énonciateurs de normes » que les deux cas étudiés n'épuisent pas.

1. Les exégètes athéniens, du religieux vers le politique

1.1. Les exégètes comme autorités normatives

8 Les exégètes athéniens sont difficiles à connaître. La prose attique du IVe siècle en fait mention sans manifester le besoin de présenter ces personnages — si ce n'est dans les *Lois* de Platon, dont le projet utopique ne vise pas à décrire avec précision les réalités athéniennes. Certains historiens ont pu chercher du secours auprès des inscriptions d'époque impériale mais cette démarche est délicate car les institutions athéniennes ont alors connu de nombreux changements[14]. Les lexicographes byzantins, enfin, ne semblent pas accéder à davantage d'informations que celles dont nous disposons pour la période classique. On écartera donc la documentation d'époque romaine et byzantine, car les Athéniens de ces époques réécrivent en partie l'histoire institutionnelle de leur cité. En outre, les fonctions qu'ils confèrent à leurs exégètes constituent déjà une forme d'interprétation de la situation classique[15].

9 Parmi les témoignages d'époque classique que nous privilégions, certains se réfèrent à « l'exégète » au singulier[16], tandis que Démosthène évoque des exégètes au pluriel[17]. D'autres documents évoquent la famille sacerdotale des Eumolpides accomplissant une action d'exégèse, en mobilisant le verbe *exēgeomai* plutôt que le substantif *exēgētēs*[18]. Quant à l'expression « exégète des Eumolpides », promise à une certaine postérité, elle n'apparaît qu'au milieu du IVe siècle[19]. Le nom de ces « exégètes des Eumolpides » suggère des performances musicales *(eu molpē)*, dont on ne sait rien[20]. Plus généralement, les Eumolpides sont associés aux cultes civiques d'Éleusis. Ils devaient ainsi être amenés à expliciter certains rites éleusiniens. C'est sûrement à ce type d'exégèse que fait référence l'auteur du *Contre Andocide*, évoquant Dioklès, fils de Zacoros le hiérophante[21].

10 De fait, il paraît difficile de saisir tous ces témoignages ensemble et d'en donner une synthèse cohérente. On privilégiera donc ici une démarche plus empirique en revenant aux documents eux-mêmes et aux pratiques qu'ils mentionnent, en les contextualisant autant que possible. On peut prendre pour point de départ de cette histoire des pratiques l'anthropologie de la lecture telle que l'a déployée Jesper Svenbro dans son ouvrage intitulé *Phrasikleia*. Au lieu d'essayer de définir le statut, le nombre ou la date d'instauration des collèges d'exégètes, J. Svenbro s'attarde sur le verbe *exegesthai* et étudie l'exégèse comme un acte de langage plutôt qu'une institution. La démarche lui permet de mobiliser des occurrences du verbe qui ne sont pas prises en compte par les enquêtes sur les exégètes à proprement parler. Elle conduit Svenbro à conclure que le verbe *exēgesthai* ne signifie pas « interpréter » mais « prononcer la bonne formule » (qui exprime un ordre à l'infinitif ou à l'impératif). Les exégètes seraient ainsi les gardiens de certains énoncés, qu'ils délivreraient lorsque les circonstances l'exigeaient. Le problème des exégètes ne consiste plus, dès lors, en l'identification d'un type d'agent ou d'institution mais d'un acte de langage particulier. Puisqu'il s'agit d'une action normative, il faut essayer de comprendre de quel genre de normes elle relève et quelle est l'autorité qui la garantit.

1.2. Droit rituel ou droit civique ?

11 Depuis le début du siècle dernier au moins, et jusqu'aux études les plus récentes, les hellénistes ont insisté sur les rapports entre les exégètes et ledit « droit sacré[22] ». Certains témoignages, ceux d'Isée et de Théophraste pourraient laisser penser que les exégètes n'avaient qu'une fonction religieuse. Ainsi le « superstitieux » des *Caractères* de Théophraste s'adresse-t-il à un exégète après qu'une souris a dévoré l'un de ses sacs de farine, interprétant — à tort — cette intrusion rongeuse comme une souillure[23]. Isée évoque quant à lui une consultation exégétique dans le cadre de funérailles, soit dans un domaine que l'on pourrait considérer comme strictement rituel, mais le rite prescrit par l'exégète permet surtout de revendiquer un droit de succession devant un tribunal populaire :

> En tout cela, j'ai été bien forcé d'agir de la sorte ; mais, pour empêcher ces gens d'en tirer parti contre moi [ὅπως δὲ μηδέν μου ταύτῃ πλεονεκτοῖεν] en prétendant devant vous que je n'avais rien dépensé pour les obsèques, j'ai consulté l'exégète [τὸν ἐξηγητήν] et, sur son avis, je fis les frais des offrandes du neuvième jour [τὰ ἔνατα ἐπήνεγκα] et je n'y épargnai rien pour détruire l'effet de leur procédé sacrilège [ἐκκόψαιμι ταύτην τὴν ἱεροσυλίαν] et pour ne pas donner à croire qu'ils avaient fait toutes les dépenses et moi aucune, mais pour montrer que j'avais eu un rôle égal[24].

12 Ce passage montre avec assez de netteté l'intrication de ce que nous percevons tantôt comme le domaine rituel, tantôt comme le judiciaire. C'est pour éviter de laisser l'avantage à ses adversaires dans une affaire d'héritage que le client d'Isée consulte les exégètes. À cette motivation que l'on pourrait qualifier de juridique, répond un moyen rituel (payer les offrandes du neuvième jour[25]), pour une fin légale (récupérer un héritage).

13 D'autres témoignages laissent comprendre de manière plus explicite que les exégètes donnent aussi des avis et des conseils dans certaines situations relevant du domaine que nous qualifierions de judiciaire. Il s'agit d'un passage de l'*Euthyphron* de Platon et d'un discours attribué à Démosthène, peut-être de la main d'Apollodore. Commençons par Platon :

> Un jour qu'il était en état d'ivresse, [un Naxien travaillant pour Euthyphron et son père] a égorgé l'un de nos domestiques qui l'avait mis en colère. Mon père lui fit donc ligoter les pieds et les mains et le fit jeter au fond d'une fosse, puis il dépêcha ici un homme pour demander à l'exégète ce qu'il devait faire [τοῦ ἐξηγητοῦ ὅτι χρείη ποιεῖν]. Pendant ce [4d] temps, mon père s'inquiétait peu de l'individu ligoté et s'en désintéressait [ἠμέλει], sous prétexte que c'était un homicide et que ce ne serait pas bien grave s'il venait lui aussi à mourir [οὐδὲν ὂν πρᾶγμα εἰ… ἀποθάνοι], ce qui précisément ne manqua pas de se produire. Il est en effet mort de faim, de froid et de ses liens avant le retour du messager dépêché auprès de l'exégète[26].

14 Dans la fiction platonicienne, Euthyphron relate cette scène à Socrate devant le Portique royal, où Socrate se rend pour se voir notifier sa mise en accusation : le dialogue se situe donc au début de l'année 399. On y voit une famille aisée et éduquée[27] mobiliser un expert pour savoir que faire à la suite d'un homicide. Une scène analogue est documentée par un plaidoyer chez Démosthène, prononcé lors d'un procès par un triérarque :

> ἐπειδὴ τοίνυν ἐτελεύτησεν, ἦλθον ὡς τοὺς ἐξηγητάς, ἵνα εἰδείην ὅ τι με χρὴ ποιεῖν περὶ τούτων […]. ἀκούσαντες δέ μου οἱ ἐξηγηταὶ ταῦτα, ἤροντό με πότερον ἐξηγήσωνταί μοι μόνον ἢ καὶ συμβουλεύσωσιν· ἀποκριναμένου δέ μου αὐτοῖς

> ἀμφότερα, εἶπόν μοι ‘ἡμεῖς τοίνυν σοι τὰ μὲν νόμιμα ἐξηγησόμεθα, τὰ δὲ σύμφορα παραινέσομεν’.
> Après sa mort, je suis allé chez les exégètes pour savoir quelle conduite tenir dans cette affaire [...]. Après m’avoir entendu raconter cette histoire, les exégètes me demandèrent s’ils devaient seulement me fournir une interprétation, ou aussi des conseils. Je répondis : les deux. Ils me dirent alors : « Nous allons donc t’expliquer les rites à accomplir, et te faire aussi les recommandations conformes à ton intérêt[28]. »

15 Après le meurtre de son ancienne nourrice qu’il avait auparavant affranchie, le plaideur ne sait que faire : n’étant plus son esclave, la vieille femme n’appartient plus juridiquement à sa maisonnée, ce qui l’empêche d’intenter un procès pour meurtre, la procédure se trouvant être réservée à la plus proche parentèle ou au propriétaire d’un esclave. L’extrait du *Contre Evergos et Mnésiboulos* montre la complexité de la question de « l’accès au droit » à Athènes, au milieu du IVe siècle. Face à ce problème judiciaire épineux, l’Athénien anonyme se tourne vers un collège d’experts en matière religieuse. Il y requiert des conseils qui, pour nous, relèvent autant du rituel que de la procédure pénale.

16 On ne cherchera pas ici à expliquer pourquoi le plaideur anonyme du *Contre Evergos et Mnésiboulos* évoque plusieurs exégètes[29] : le problème est abondamment discuté dans la bibliographie sans donner de résultats satisfaisants et sa résolution n’est que de peu d’importance pour le propos présent. On voit seulement que là encore, un Athénien issu de l’élite a besoin d’un exégète pour résoudre un problème concernant le meurtre d’un non-citoyen libre placé sous sa protection. Les exégètes du pseudo-Démosthène distinguent deux actions : livrer une exégèse (ἐξηγέομαι) et prodiguer des conseils (συμβουλεύω) mais ils n’attribuent pas à l’une ou l’autre une dimension plus religieuse ou plus juridique[30].

17 Les interprétations données de ces passages ont pourtant assez régulièrement tenté de garder les exégètes du côté de l’expertise religieuse[31], par exemple en présentant leurs compétences comme une expertise dans le domaine de la souillure : on les consultait en cas de meurtre pour purifier une maison[32]. Toutefois, si c’était la souillure qui préoccupait les Anciens, on comprendrait mal l’attitude désinvolte du père d’Euthyphron, qui abandonne un homme pieds et poings liés dans une fosse et qui admet que sa mort n’aurait aucune importance (οὐδὲν… πρᾶγμα). Par ailleurs, dans la suite du discours, après la consultation exégétique, le plaideur anonyme consulte aussi la stèle portant la loi de Dracon, puis demande conseil à ses amis. Si cet individu ne recherchait que des conseils religieux, il faudrait en conclure que la loi de Dracon sur le meurtre est une norme rituelle, et non, comme on le fait parfois, un jalon dans l’essor de la rationalité juridique des Grecs[33].

18 Ces cas montrent les limites d’une distinction trop tranchée entre normes rituelles et normes civiques que l’on ne retrouve pas aussi clairement dans les documents antiques. On voit aussi les limites qu’atteindrait, dans ce cas précis, une opposition trop nette entre un système de droit écrit et un système de droit oral.

1.3. Droit oral ou droit écrit ?

19 Le *Contre Evergos et Mnésiboulos* montre l’existence de plusieurs sources du droit à Athènes au milieu du IVe siècle. D’autres témoignages confrontent également les exégèses au droit écrit. Parmi ceux-ci, deux discours judiciaires produits dans le cadre

d'un procès intenté à Andocide en 399 et relatifs à la parodie des Mystères de 415. Convaincu de participation à ces parodies sacrilèges, Andocide s'exile entre 415 et 402. Il revient à Athènes après la chute des Trente, se considérant absous par l'amnistie mettant fin à la guerre civile mais il est rattrapé par un procès documenté aussi bien par le discours d'accusation que celui de la défense. Il est alors question d'impiété, de rites éleusiniens et d'exégèse des Eumolpides. Commençons par le discours d'accusation[34] :

> καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδείς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν· γεῖσθαι γὰρ ἂν αὐτοὺς οὕτως οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην.
> Mais ne dit-on pas que Périclès, jadis, vous conseilla d'appliquer aux impies non seulement les lois écrites qui les concernent, mais les lois non écrites auxquelles les Eumolpides se conforment dans leur exégèse, celle que personne n'eut encore le pouvoir d'abroger ni l'audace de contredire, et dont on ignore l'auteur même ? Il estimait que les impies paieraient ainsi leurs dettes non seulement aux hommes mais aux dieux[35].

20 L'accusateur répond ici à un argument de son adversaire : Andocide prétend qu'une loi lui interdisant l'accès à l'Agora et aux sanctuaires avait été abrogée lorsque les Athéniens abolirent les recours aux lois non écrites. Lysias le réfute car il estime que les lois qui condamnent Andocide sont toujours valides. Et pour cause : les *nomoi* enfreints par Andocide sont qualifiés premièrement d'ancestraux (*patrioi*, § 8) puis de « non écrits selon lesquels les Eumolpides livrent des exégèses [...] que personne n'eut encore le pouvoir d'abroger ni l'audace de contredire ». L'exégèse est donc explicitement liée ici à un système alternatif de normes, conservées oralement par une famille sacerdotale et appliquée dans un procès pour impiété : il ne s'agit pas d'un conseil ou d'une interprétation, mais bien d'une norme substantielle dont l'enjeu est important car la sanction peut aller jusqu'à la mise à mort d'un citoyen.

21 Le discours de défense d'Andocide étant conservé, nous pouvons observer comment cet argument est traité par la partie adverse :

> Lors donc qu'Euclès eut dit au Conseil que personne ne répondait, Callias, se levant de nouveau, dit qu'une loi de nos aïeux [νόμος πάτριος], condamnait à mort sans jugement celui qui [pendant les Mystères] aurait déposé un rameau de suppliant dans l'Eleusinion, que cette loi avait été jadis interprétée [ἐξηγήσαιτο] aux Athéniens par son père Hipponicos, et qu'il avait entendu dire que le rameau avait été déposé par moi. Aussitôt Képhalos que voici s'élance et dit : [116] « Ô Callias, le plus impie des hommes [πάντων ἀνθρώπων ἀνοσιώτατε], d'abord tu proposes une interprétation [ἐξηγῇ] de la loi, et cela t'est défendu [οὐχ ὅσιον <ὄν> σοι ἐξηγεῖσθαι], puisque tu es de la famille des *Kerykes* ; ensuite tu nous parles d'une loi de nos ancêtres [νόμον πάτριον] ; mais la stèle près de laquelle tu te tiens [ἡ δὲ στήλη παρ' ᾗ] condamne à une amende de mille drachmes celui qui aura déposé un rameau de suppliant dans l'Eleusinion[36]. »

22 L'argument est plus technique, et repose sur les règles encadrant la participation au collège des exégètes d'Éleusis, censément réservée aux Eumolpides (qui fournissent aussi le hiérophante) et excluant le *genos* des Kerykes (chez qui l'on nomme le dadouque). Il s'appuie aussi sur un conflit entre normes de différentes sources : Andocide prétend que seules les lois écrites sont en vigueur (depuis la recodification de Nicomachos, 410–404 puis 403–399[37]) tandis que ses accusateurs mobilisent des

coutumes ancestrales ; or ici les coutumes ancestrales reposent sur la tradition orale dont les exégètes eumolpides sont les gardiens.

23 Ce que Oliver avait déjà perçu, d'une certaine manière, et que Laura Pepe a récemment mis en lumière, c'est que la discussion porte sur un conflit d'autorité entre différentes sources du droit[38] : selon Pepe, c'est un débat qui porte sur les *nomoi* (des règles de procédure) contre les *nomima* (relatives à la bienséance rituelle, « *ritual propriety* »). Mais cette distinction utile ne cadre pas tout à fait avec le lexique déployé par la documentation. Si les exégètes emploient bien des *nomima* dans le *Contre Evergos et Mnésiouboulos* pour désigner les normes rituelles qu'ils énoncent, Lysias évoque quant à lui des *nomoi*, tantôt qualifiés de *patrioi*, tantôt d'*agraphoi* et opposés aux *gegrammenoi*. C'est donc bien *nomos* qui désigne, chez Lysias, les normes énoncées par les exégètes : le conflit de normes n'oppose pas le rituel au juridique mais le droit légiféré et inscrit au droit ancestral de transmission coutumière dont les exégètes seraient ainsi la mémoire vivante[39].

24 Considérés sous l'angle de cette fonction, les exégètes invitent dès lors à s'intéresser à d'autres spécialistes, d'autres énonciateurs de normes qui puisent dans leur mémoire la connaissance du droit de la cité : les *mnēmones* de Gortyne.

2. Les *mnēmones*, du politique vers le religieux

2.1. *Mnēmōn, iaromnamones* : des « héros de la mémoire » ?

25 Les discours attiques que l'on vient de citer opposent, pour les besoins de leurs causes, le droit légiféré, inscrit sur des stèles, et le droit coutumier, confié à la mémoire de tous et à l'autorité des exégètes. Le rôle de la mémoire est particulièrement patent dans le titre que portent certains personnages officiels documentés par les inscriptions des cités archaïques et classiques : les *hieromnēmones* ou plus simplement *mnēmones* (en fonction des cités), soit littéralement, des « mémorisateurs ». À partir du IV^e^ siècle, les *mnēmones* sont associés à la gestion de documents écrits et ils sont considérés par les historiens comme des archivistes. Mais comme leur nom le suggère, ils sont à l'origine des spécialistes de la mémoire (μνήμη), au sens premier du terme.

26 Or, à l'époque qui nous intéresse, les spécialistes les mieux connus de la mémoire sont les poètes, qui placent leurs performances épiques et méliques sous l'égide de Mnémosyne et des Muses[40]. Les analyses historiennes qui tirent les *mnēmones* vers l'enregistrement rationnel, presque bureaucratique, des précédents judiciaires, escamotent rapidement cette facette de la mémoire grecque archaïque, pourtant bien connue : la mémoire est un don des dieux[41]. Selon une idée généralement répandue, la mémoire s'est laïcisée au courant du V^e^ siècle. On peut toutefois s'interroger sur le bien-fondé de cette conception.

27 Les premiers *mnēmones* de la documentation sont homériques. Au huitième chant de l'*Odyssée*, le Phéacien Euryale compare Ulysse à un marin de commerce dont la tâche est de tenir mémoire du fret (φόρτου μνήμων) ou de surveiller la cargaison[42]. Ce marin au statut impossible à établir permet néanmoins de confirmer l'hypothèse étymologique : on attend d'un *mnēmōn* qu'il soit une mémoire, qu'il « enregistre sur cervelle », pour parler comme Lacan[43]. La mention est toutefois succincte et ne permet pas un long

commentaire. Elle ne dit rien, en particulier, d'une dimension rituelle ou normative de la performance du *mnēmōn*.

28 Pour trouver des normes rituelles et/ou civiques, il faut se tourner vers les inscriptions. Avant les *mnēmones*, les inscriptions portent à notre connaissance des *hiero-mnēmones*, comme dans l'inscription serpentiforme de Tirynthe (*NGSL* 6, bloc 3 et 5) ou sur une margelle en *poros* de Mycènes, présentée comme une « loi sacrée » par les conservateurs du Musée épigraphique d'Athènes :

> αἰ μ̃ε̃ δαμιοργία εἴ̃ε̃, τὸς ἰαρομνάμονας τὸ̣ς ἐ̣ς Π̣ε̣ρσ̃ε̃ το<ῖ>σι γονεῦσι κριτ̃ε̃ρας εμεν κατ(τ)ὰ ϝερϝ̃ε̃μένα.
> S'il n'y avait pas de collège de *damiorgoi*, que les *iaromnamones* (préposés) au (sanctuaire de) Persée servent de juges pour les parents conformément à ce qui a été dit[44].

29 Il est difficile d'exploiter ce document isolé[45]. L'inscription appartenait sans doute à l'heroon de Persée décrit par Pausanias[46]. On peut seulement observer ici que les *iaromnamones* de Mycènes remplissaient sans doute des fonctions rituelles liées au culte de Persée et, en cas de besoin, des fonctions judiciaires[47].

30 En l'état de la documentation épigraphique, le *mnamōn* sans préfixe se rencontre uniquement à Gortyne, essentiellement dans le « Code de Gortyne », colonnes IX et XI[48] et dans une inscription d'Halicarnasse[49]. Dans le « Code de Gortyne », le *mnamōn* apparaît aux côtés du juge :

> [...] αἰ μέν κα νίκας ἐπι
> μο̃λε̃ι, ὁ δικαστὰς κὸ μνάμο̃ν,
> αἴ̃ κα δο̃̄ει καὶ πολιατεύ̃ει, οἰ δὲ μ
> αίτυρες οἰ ἐπιβάλλοντες, ἀνδοκ-
> 35 ᾶδ <δ>ὲ κε̃̓νκοιο̃τᾶν καὶ διαβολᾶς κ
> αὶ διρε̃̓σιος μαίτυρες οἰ ἐπιβ
> άλλοντες ἀποπο̃̄νιόντο̃ν.
> Si (le demandeur) invoque le gain d'un procès, ce sont le juge et le *mnamōn* si celui-ci est (toujours) en vie et a le droit de cité, qui seront les témoins de droit ; en cas de caution, de gages, de contrat ou d'engagement verbal, ce sont les témoins habilités qui déposeront[50].

31 La mémoire du *mnamōn* n'est pas celle d'un témoin au sens où l'entendent les Grecs (μαίτυρες, IX, 36), impliqué personnellement dans l'affaire, mais un officiel qui « se place du côté des instances en charge du jugement[51] ». À ce point, on retient que les *mnēmones* sont des agents qui mémorisent et énoncent au nom de la cité mais il n'y a rien de particulièrement rituel ici — au moins explicitement. L'existence de *hieromnēmones* dans certaines cités, et de *mnēmones* dans d'autres[52] doit-elle conduire à placer les premiers du côté du rite et les seconds du côté du civique ? Doit-on déduire de l'adjonction de ce préfixe l'existence de deux types d'agents différents ? Cette hypothèse est peu probable car nous ne connaissons pas de cité qui distingue les *hieromnēmones* des *mnēmones* tout court. On rencontre soit les premiers, soit les seconds. Tout se passe comme si Gortyne (et Halicarnasse) faisait l'économie du préfixe. On peut en outre noter qu'Aristote ne les distingue pas non plus mais mentionne dans sa description des ἱερομνήμονες καὶ ἐπιστάται καὶ μνήμονες καὶ τούτοις ἄλλα ὀνόματα σύνεγγυς[53]. La documentation grecque invite ainsi à rapprocher les fonctions de ces agents plutôt qu'à les opposer.

2.2. Les fonctions des *mnēmones* : civiques et rituelles

32 Comme on l'a vu, les exégètes athéniens sont fréquemment considérés comme des spécialistes de religion, dénués de rôle dans le domaine judiciaire. En Crète, c'est le phénomène inverse que l'on observe dans le traitement réservé par les hellénistes à la figure du *mnēmōn* archaïque[54]. Associé tantôt à un juge, tantôt à un officiel chargé des étrangers[55], le *mnamōn* de Gortyne est proche des magistrats.

33 Certaines positions maximalistes considèrent les *mnēmones* comme des archivistes, en s'appuyant notamment sur une définition d'Aristote rétroprojetée sur les périodes antérieures[56]. Ils érigent alors les *mnēmones* en jalons d'une histoire du développement de la rationalité politique et juridique des cités grecques fondée sur l'emploi extensif de l'écriture dans l'administration de la cité[57]. Cette approche a été contestée[58] et l'on considère généralement aujourd'hui qu'ils sont des mémorisateurs, de tradition orale[59].

34 Un document continue toutefois de semer le doute. Une plaque de bronze attribuant certains privilèges à un dénommé Spensithios, que l'historiographie a rapidement surnommé le « scribe », témoignerait d'un attrait nouveau pour l'usage de l'écriture dans l'administration des cités. Il s'agit en l'occurrence d'un objet de bronze identifié comme une *mitra*, une pièce d'armure destinée à protéger la poitrine, acquise par le *British Museum* auprès d'un antiquaire en 1969. Cette inscription est donc connue sans son contexte archéologique. Nous pouvons simplement déduire des trous de fixations qu'elle fut affichée contre un mur (mais elle est inscrite recto-verso), probablement dans un sanctuaire (d'Apollon[60] ?). L'identité de la cité contractant avec Spensithios fait cependant débat et il est donc difficile de lui associer un sanctuaire précis.

35 Citons ici quelques lignes de cette inscription :

> Face A : Θιοί· ἔϝαδε Δαταλεῦσι και ἐσπένσαμες πόλις
> Σπενσιθίωι ἀπὸ πυλᾶν πέντε απ' ἐκάστας θροπά
> ν τε καὶ ἀτέλειαν πάντων αὐτῶι καὶ γενιᾶι ὥ
> ς κα πόλι τὰ δαμόσια τά τε θιήια καὶ τάνθρώπινα
> 5 ποινικάζεν τε καὶ μναμονεῦϝεν· ποινικάζεν δὲ
> [π]όλι καὶ μναμονεῦϝεν τὰ δαμόσια μήτε τὰ θιήι
> α μήτε τἀνθρώπινα μηδέν' ἄλον αἰ μὴ Σπενσίθ[ι]
> [ο]ν αὐτόν τε καὶ γενιὰν τῶ νυ, [...]
> Face B : [...] καὶ παρῆμε
> ν καὶ συνῆμεν ἐπί τε θιηίων καὶ ἐπ' ἀνθρωπί
> νων πάντε ὄπε καὶ ὁ ϙόσμος εἴη καὶ τὸν ποινι
> καστάν, καὶ ὄτιμί κα θιῶι ἰαρεὺς μὴ ἰδιαλο-
> 5 [*c.* 1–2] θύεν τε τὰ δαμόσια θύματα τὸ<ν> ποινικαστὰ
> ν καὶ τα τεμένια ἔκεν,
> Dieux ! Les Dataleis ont décidé et nous, la cité, à raison de cinq par tribu, avons promis à Spensithios le vivre et l'exemption de toute taxe pour lui et sa famille, en tant qu'il serait pour la cité, dans les affaires publiques tant religieuses que profanes, le scribe et le *mnamōn*. Aucun autre ne sera le scribe et le *mnamōn* pour la cité, dans les affaires publiques tant celles des dieux que celles des hommes, sinon Spensithios et sa famille, [...]
> [...] pour les affaires des dieux tant que pour celles des hommes, le scribe sera présent et participera lui aussi dans tous les cas où le cosme y sera. Et pour tous les dieux pour lesquels il n'y a pas de prêtre particulier, le scribe accomplira les sacrifices à frais publics et aura le profit des domaines sacrés[61].

36 De nombreux observateurs ont vu dans l'inscription du *poinikastas* Spensithios une preuve de la modernité des cités grecques. La communauté des Dataleis viendrait de

découvrir l'importance de l'écriture, du contrat de travail, de la mise à l'écart des « experts » du politique, voire de séparer les affaires religieuses et civiques[62]. On a pu aller jusqu'à évoquer cette inscription pour parler d'une rupture civilisationnelle[63].

37 Ces interprétations accordent une haute importance — à raison — au titre de *poinikastas* ; elles se fondent également sur une interprétation de H. van Effenterre[64] qui associe Spensithios à la catégorie des travailleurs étrangers, recrutés au loin par les cités pour accomplir des tâches techniques, à l'instar du *gropheus* Patrias à Olympie (*IED* 20) ou du médecin du bronze d'Idalion (*Nomima* I, 31). Ces cités seraient capables d'identifier des besoins administratifs non couverts par leurs compétences internes puis de recruter à prix d'or les techniciens qui leur faisaient défaut. Tout le problème est cependant de pouvoir affirmer que Spensithios n'est pas un Datalien[65], sujet sur lequel le débat n'est pas tranché[66].

38 Or l'inscription n'est pas loquace. Si l'on sait que Spensithios avait pour mission de « pratiquer l'écriture » (*poinikazein*, l. 5), on ne sait pas ce qu'il écrivait[67] et on ne peut pas affirmer qu'il fut archiviste[68] : d'abord parce qu'on ne connaît pas d'archives en 500 av. n.è., ensuite parce qu'aucune source ne dit qu'il le fut. Ce que fait Spensithios, c'est qu'il écrit et qu'il « se souvient » pour les Dataleis et leurs dieux. Et la cité lui octroie de nombreux privilèges pour cela, tels que de la nourriture, un salaire, des exemptions de taxes et diverses immunités, ainsi que le monopole et l'hérédité de la charge.

39 Ce document déjoue ainsi les distinctions entre les affaires humaines et les affaires divines, ainsi que les distinctions trop nettes entre l'oralité et l'écriture. Ce dernier point a été clarifié par R. Thomas : le *poinikastas* Spensithios a pour fonction d'enregistrer et d'énoncer aussi bien les normes écrites que les normes non écrites[69]. Il n'y a pas lieu d'opposer les deux, estimant les premières comme une innovation récente ou les secondes comme un reliquat archaïque car l'inscription qui confie à Spensithios des fonctions de scribe lui confie également la mission de *mnamōn*, et ce, sur un même plan. La frontière entre oralité et écriture n'est toutefois pas la seule que brouille la lecture de cette inscription. Les deux tâches de Spensithios (ποινικάζεν δὲ [π]όλι καὶ μναμονεῦϝεν) concernent ainsi « les affaires publiques tant divines qu'humaines » (τὰ δαμόσια μήτε τὰ θιήια μήτε τἀνθρώπινα). Le nom même du *poinikastas*, Spensithios, paraît être formé sur *spendō* « verser une libation » et *thios* (attique *theos*) ce qui pourrait indiquer que le père de Spensithios occupait déjà des fonctions cultuelles[70].

40 Le cas de Spensithios permet ainsi de « remettre l'église au milieu du village », si l'on ose dire : non seulement ses fonctions ne se limitent pas à celles de scribe, mais elles ne se limitent pas non plus aux affaires humaines. Le verso de la plaque montre même les importantes compétences rituelles de Spensithios, qui sacrifie les *thumata* des cultes qui n'ont pas de prêtre particulier. C'est donc qu'il connaît des rites qui sont, là aussi, vraisemblablement transmis par la tradition orale car, comme dans le cas de nombreux rites mentionnés par les inscriptions normatives, la *mitra* des Dataleis ne livre pas de détail sur les gestes à accomplir.

2.3. Une dimension viagère

41 Un autre point qui mérite sans doute l'attention est celui de la durée de la charge. Alors que les inscriptions normatives crétoises sont surtout connues pour limiter les charges des magistrats dans le temps et en empêcher l'itération, l'inscription de Spensithios et

le « Code de Gortyne » laissent entendre que les *mnamones* occupaient des fonctions viagères. À Gortyne, le *mnamōn* fait autorité tant qu'il est en vie (αἴ κα δόε̄ι, *I.Cret.* IV, 72, col. IX, l. 33). Les charges viagères sont suffisamment rares dans le monde grec pour être relevées : en dehors des larges collèges de gérontes ou d'aréopagites, les cités semblent réserver les fonctions à vie à certaines prêtrises[71]. Quant à Spensithios, il pourrait même transmettre sa charge au sein de sa famille (l. 7–8), ce qui le rapproche, au moins du point de vue fonctionnel, des exégètes athéniens, en général, et des exégètes eumolpides, en particulier[72]. Certes, la charge de Spensithios est encadrée par un accord formel tandis que les exégètes athéniens sont régis par la tradition, mais, dans les deux cas, l'autorité qui garantit la longévité exceptionnelle de la charge est celle de la cité.

3. D'Ithaque à Olympie, les *dēmiourgoi*

42 Ces personnages qui troublent notre perception des statuts de prêtres ou de magistrats pourraient trouver une troisième expression sous le nom, difficile à saisir, de *dēmiourgos*. Ce terme désigne littéralement « ceux qui travaillent pour le *dēmos* », puis, en attique, un artisan ou un travailleur qualifié[73], et, dans le Péloponnèse, un type d'officiel. À haute époque, il prend toutefois un sens plus nébuleux. Un témoignage crucial à cet égard se trouve au chant XVII de l'*Odyssée*. Tandis qu'Antinoos reproche à Eumée d'introduire au palais un mendiant étranger (Ulysse, transformé par Athéna), le porcher répond très rhétoriquement :

> Qui en effet va inviter un étranger venu d'ailleurs (ξεῖνον… ἄλλοθεν) s'il n'est pas de ceux qui sont les *dēmiourgoi* (δημιοεργοὶ), devin, guérisseur (μάντιν ἢ ἰητῆρα) de maux, charpentier, ou aède inspiré par les dieux (θέσπιν ἀοιδόν), qui réjouit par ses chants (τέρπῃσιν ἀείδων) ? Ces gens-là en effet font partie des mortels que l'on convie par la terre infinie, alors que personne ne convierait un mendiant pour qu'il le ruine[74].

43 Sous un même terme se trouvent réunis différents corps de métier et il n'est pas aisé pour l'observateur contemporain de comprendre ce qui rassemble ces personnages, auxquels nous devons en outre ajouter les hérauts, eux aussi appelés *dēmiourgos* par l'épopée (*Od.* XIX, 135). Ce qui est le plus net, c'est qu'à l'exception difficile du charpentier, tous sont des figures d'autorité inspirées par les dieux. C'est explicite dans le cas de l'aède, qui est qualifié de *thespis*, comme dans celui du devin, qui, par définition, fait connaître une volonté divine. Le poète et le devin sont par ailleurs ceux qui connaissent « le passé, le présent et l'avenir », selon la formule qui qualifie aussi bien le devin Calchas que le poète Hésiode[75]. Ces personnages, comme le héraut, sont les dépositaires d'une parole capable d'agir sur le monde, non seulement dans le présent mais aussi dans le passé et l'avenir[76]. C'est également le cas du médecin, qui livre des diagnostics et des pronostics[77].

44 En se fondant essentiellement sur une lecture des épopées (et avec une attention particulière au premier chant de l'*Iliade*), C. Pisano montre que les hérauts, devins, prêtres et poètes pouvaient s'emparer de la parole publique, parler *es meson* et faire preuve d'autorité à l'instar des *basileis* homériques dont ils ne font pourtant pas partie. Ces figures se fondent pour cela sur une parole d'autorité qui se manifeste notamment par l'usage d'un sceptre ou d'un bâton[78], signalant lui-même une délégation de pouvoir par les dieux — ou par un roi dans le cas des *kērukes*. Cet attribut marque en effet

l'autorité de celui qui peut agir au moyen d'une parole pro-férée (au sens étymologique de « portée en avant »), ou, pour le dire avec E. Goffman, d'un agent humain (l'*animator*) qui prête sa voie à une autorité (le *principal*) à la dimension extra-ordinaire[79].

45 En tant que professionnels d'une parole efficace, parce qu'inspirée par une divinité, les *dēmiourgoi* pourraient ressembler aux exégètes et au *mnēmones*, mais les analyses de C. Pisano se concentrent sur la tradition manuscrite en général et l'épopée en particulier. Peut-on étendre ses conclusions à des *dēmiourgoi* attestés par l'épigraphie des VI^e^ et V^e^ siècles, notamment en Argolide, à Delphes et à Olympie ? Les rapports entre les *dēmiourgoi* homériques et ceux attestés par la tradition épigraphique posent question depuis longtemps. Certains y voient deux catégories distinctes, qui ne partagent qu'une homonymie fortuite[80], mais plusieurs commentateurs les rapprochent. C'est, pour se limiter à un exemple, le cas de Marcel Detienne. Selon ce dernier, c'est surtout la mobilité caractéristique de ces spécialistes qui permet d'associer des personnages aux compétences aussi diverses que les poètes, les devins ou les médecins. Comme le répète le porcher Eumée, les *dēmiourgoi* sont des étrangers *(xenoi)*, que l'on appelle *(kaleuein)*, et que l'on recherche sur toute la terre *(apeirōn gaia)* pour leurs talents rares[81]. Bien que la portée historique de cette itinérance ait pu être exagérée[82], elle permet surtout à Detienne de forger à partir de ce passage de l'*Odyssée* une catégorie d'acteur applicable à différents cas : le démiurge, en tant qu'expert itinérant, spécialisé dans une profession rare et hautement qualifiée.

46 Plusieurs personnages documentés par des inscriptions des VI^e^ et V^e^ siècles se sont ainsi vus qualifiés de *dēmiourgos* dans des études contemporaines alors que les inscriptions n'emploient pas le terme. Parmi eux, Spensithios ou encore le médecin du Bronze d'Idalion[83]. Cette équivalence est parfois jugée « à peine excessi[ve][84] » mais rarement contredite. Or des inscriptions documentant des *dēmiourgoi* sont à disposition. L. Jeffery en a bien rendu compte dans un article important[85]. Elle se demande notamment si les *dēmiourgoi* forment une vaste catégorie regroupant les citoyens capables d'endosser une fonction officielle ou, au contraire, un collège restreint de magistrats identifiés avec précision.

47 La première position peut s'appuyer sur des inscriptions argiennes. Sur la Larissa, la colline qui surplombe la cité d'Argos, deux inscriptions du deuxième quart du VI^e^ siècle conservées dans le mur de la citadelle médiévale présentent ainsi une liste de *damiorgoi*. La première en mentionne neuf et précise uniquement qu'ils ont « exercé la fonction de *wanakes* [ἐϝ|ϙϝασσαντο][86] ». La seconde inscription présente six *damiorgoi* comme étant en place lors de la fabrication de certains objets utiles au culte d'Athéna Polias. Le texte mentionne ensuite des conditions d'usage de ces objets et charge les *damiorgoi* de veiller au bon usage de ces objets[87]. Les inscriptions argiennes ne se satisfont donc pas de la simple mention de *damiorgoi*, mais précisent ceux dont il s'agit. On pourrait donc identifier les *damiorgoi* argiens en général à un groupe au sein duquel sont nommés ponctuellement des officiels attachés à la sauvegarde du sanctuaire et de ses biens[88].

48 C'est à une conclusion similaire qu'aboutit C. Vatin, à propos des *damiourgoi* qui apparaissent dans les inscriptions de Delphes. Ainsi, pour lui, « δαμιουργός a désigné d'abord de façon très vague tous ceux qui étaient chargés d'une responsabilité quelconque dans l'administration delphique ; tout citoyen était d'abord ἰδιώτης ou δαμιουργός ; (cette catégorie comprenant les membres de la *Boulè*, les archontes, etc.)[89] ». Dans la seule inscription d'époque classique qui documente des *dēmiourgoi*

delphiens, on voit que ceux-ci exercent, au sein d'une phratrie particulière, des pouvoirs de police pour sanctionner les contrevenants aux règles d'un banquet rituel[90].

49 Ces pouvoirs de police des *dēmiourgoi* se trouvent confirmés dans un autre sanctuaire panhellénique, celui d'Olympie. Dans les inscriptions éléennes d'Olympie, les *damiorgoi* sont des magistrats, en petit nombre, parfois deux (*IED* 1 ; 22 ; 27), parfois trois (*IED* 26 ; 29)[91]. Sophie Minon estime que « [l]a damiurgie est une magistrature importante, comme le montrent ses fréquentes mentions dans les inscriptions [et que l'on peut] penser que des privilèges ou honneurs, voire des droits particuliers, étaient associés à la charge de damiurge[92] ». Elle insiste également sur les fonctions judiciaires de ces officiels, chargés par les Éléens de rétablir l'ordre à Scillonte dans le troisième quart du Ve siècle, ainsi que sur leur autorité religieuse[93].

50 On le voit, les *dēmiorgoi* attestés par les inscriptions des VIe et Ve siècles sont difficiles à cerner. La documentation est à la fois fruste et éclatée[94]. Il apparaît toutefois assez nettement que les *dēmiorgoi* historiques ne sont pas ceux de l'épopée. Ce ne sont pas des *klētoi* que l'on cherche « au loin », mais des officiels de la cité, voire des magistrats. Certaines formules laissent entendre qu'ils n'occupaient cette charge qu'un temps : ils sont par exemple éponymes dans les inscriptions éléennes du début du IVe siècle[95]. Face à la géométrie variable des groupes dont ils sont issus, L. Jeffery penchait pour l'identification des *dēmiourgoi* à une assemblée intermédiaire. Elle pensait à une sorte d'Aréopage dont certains membres étaient chargés par la cité de veiller au respect des lois civiques et religieuses — une interprétation compatible avec celle que donnait C. Vatin pour le cas précis de Delphes.

51 Il convient cependant d'insister sur un point : les *dēmiourgoi* apparaissent comme des autorités liées à des sanctuaires, qu'il s'agisse d'Athéna Polias à Argos, d'Apollon Pythien à Delphes ou de Zeus Olympien à Scillonte. Les inscriptions brièvement évoquées ici s'affichaient dans des sanctuaires ; et si elles conféraient aux démiurges des pouvoirs judiciaires, elles les chargeaient aussi de faire respecter l'ordre dans le sanctuaire, qu'il s'agisse du bon usage des *chrēmata* de l'Athéna argienne ou des sacrifices à Zeus Olympien.

52 Les *dēmiourgoi* ne sont donc pas des « interprètes du droit sacré », ils ne sont sans doute pas non plus les moyens *(animator)* par lesquels une divinité *(principal)* fait connaître sa volonté. Mais ils devaient bien être amenés à des énonciations de la norme rituelle et restent un bon exemple d'autorité civique sur les cultes. Ils seraient une manière d'identifier l'intervention des institutions de la cité dans l'administration des cultes si les cas précédemment observés des exégètes et des *mnēmones* ne nous avaient invités à la prudence dans le maniement d'une opposition entre deux types d'autorité largement entremêlés. Sans doute est-il plus juste de considérer que l'autorité rituelle des *dēmiourgoi* leur conférait une forme de pouvoir nécessaire à l'exercice de leurs fonctions.

4. Les ressorts d'une autorité : cité, rites, parole

53 Le parallèle opéré dans cette présentation n'implique nullement que les exégètes soient des *mnēmones* et vice-versa. Les premiers appartiennent vraisemblablement à des familles sacerdotales, les autres semblent relever d'une catégorie de « fonctionnaires ». Les *mnēmones* sont impliqués explicitement dans les procédures judiciaires pour en

garder mémoire. Les exégètes sont quant à eux les gardiens de coutumes ancestrales. Ces constats ne permettent pas d'identifier une catégorie unique et cohérente d'« énonciateurs de la loi ». Mais on peut relever l'existence d'une parole d'autorité qui agit dans la cité. En quel nom s'exprime-t-elle ?

54 Les systèmes normatifs des cités du V^e^ siècle présentent une tendance à la formalisation bien étudiée par les historiens. Cette tendance n'entraîne toutefois pas de rupture avec un ordre traditionnel ancien. On le voit bien dans le domaine des normes rituelles, que l'on connaît par leur inscription sur différents supports, mais aussi dans le domaine judiciaire. Or le grand problème que pose le droit coutumier aux observateurs contemporains, de tradition formaliste pour la grande majorité d'entre eux, est celui du ressort de l'obligation : comment faire reconnaître une coutume comme valide ? La réponse semble être la suivante : au travers de son énonciation par une autorité considérée comme compétente en la matière. Dans les cités grecques, ces autorités compétentes se reconnaissent selon différents critères. Nous en identifions quatre.

55 Premièrement, le critère d'une charge identifiée dont l'exégète et le *mnēmōn* sont les exemples les mieux connus (mais il y en aurait d'autres). Il ne s'agit pas d'une magistrature mais plutôt d'une tâche qui s'exerce dans le cadre institutionnel de la cité : l'autorité des exégètes est reconnue comme valide dans les discours judiciaires athéniens et celle des *mnēmones* l'est dans les inscriptions normatives de Gortyne. Le procès d'Andocide montre que l'ordre normatif formel (ou si l'on préfère, le droit légiféré) peut être contesté par des traditions citées par un exégète.

56 Deuxièmement, le critère d'une compétence technique, qui peut être l'écriture, dans le cas spécifique de Spensithios[96], mais surtout celui d'une connaissance des traditions ancestrales, rituelles et judiciaires. Cette compétence traditionnelle semble s'assumer de façon viagère, voire héréditaire, ce qui renforce l'autorité de l'énonciateur (qui tient les « coutumes des ancêtres », pour partie du moins, de ses propres aïeux) tout en lui accordant un statut à part.

57 Troisièmement, le critère de la mise en pratique de ces compétences dans l'exécution de rites. Sans être prêtres, les exégètes eumolpides et Spensithios font partie du personnel du culte. Leurs noms mêmes rappellent certains rites, qu'ils s'agissent de chants ou de libations. Ces agents ne sont pas seulement les gardiens d'un savoir mais aussi d'une pratique dont les citoyens d'Athènes, d'Argolide ou de Crète peuvent régulièrement constater la maîtrise qu'ils en ont.

58 Enfin, le critère de la mise en acte de ces savoirs par le biais d'une énonciation : ces normes dépendent de la performance langagière de leurs énonciateurs. Dans cette perspective également, exégètes et *mnēmones* relèvent de la catégorie des performeurs, pour employer un anglicisme. Ils sont des figures dont l'autorité repose sur une parole en acte.

Conclusion

59 Si l'on étudie le droit des cités grecques en prêtant attention aux gestes et aux paroles autant qu'aux normes substantielles, on peut interroger à nouveaux frais l'histoire de la rationalité, voire de la laïcisation des cités grecques. Ainsi peut-on rencontrer à Athènes, au « siècle de Démosthène », des familles de la classe triérarchique (c'est-à-dire de l'élite financière et culturelle) qui peinent à savoir quelles normes appliquer

afin d'attaquer un adversaire en justice ou de se défendre d'une accusation de meurtre. On voit aussi que dans le « Code de Gortyne », l'ensemble le plus extensif de normes écrites connu pour le monde grec antique, ce sont essentiellement les actes de langage (témoignages, serments, proclamation) qui font le droit.

60 Dans ce monde régi par la parole en acte, il importe d'accorder une attention particulière aux quelques agents qui font figure d'autorité en matière de normes. Ces personnages exercent aussi bien une autorité rituelle qu'une autorité juridique et brouillent la distinction entre oralité et écriture. Or le cadre d'exercice de cette forme d'autorité est bien celui de la cité, le seul échelon reconnu comme pertinent dans le domaine juridique. Introduire de l'autorité religieuse dans l'ordre normatif des cités revient donc à explorer un domaine particulier de la *polis*-religion. À l'instar des *dēmiourgoi* homériques, ces personnages ont en commun d'être au service de la communauté et de pro-férer une parole inspirée ou garantie par un dieu, parfois Zeus lui-même et, plus fréquemment Apollon qui est « pour chacun, l'exégète par excellence[97] ». Un dieu qui est la fois le dieu de la parole en acte, de la mémoire et de la loi… à l'échelon civique.

BIBLIOGRAPHIE

Pour les abréviations des publications épigraphiques, nous avons respecté les préconisations de l'AIEG, sauf pour :

Axon = S. De Vido (dir.), *Axon. Greek Historical Inscriptions*, Venezia, 2013– (https://open.unive.it/axon/)

CGRN = J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey, V. Pirenne-Delforge (dir.), *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2017–, consulté le 6 mai 2024 (http://cgrn.ulg.ac.be ; DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN0)

IED = S. Minon, *Les inscriptions éléennes dialectales : VI^e^–II^e^ siècle avant J.-C.*, Genève, 2007.

NGSL = E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden, 2009.

Nomima = F. Ruzé et H. Van Effenterre, Nomima : *recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, Rome, 1994–1995.

F. Ademollo, *The* Cratylus *of Plato: A Commentary*, Cambridge, 2011.

M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, London, 1974.

V. Azoulay, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales (HSS)* 69–3 (2014), p. 689–719.

V. Azoulay, P. Ismard, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », in P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, 2007, p. 271–309.

V. Azoulay, P. Ismard, « Clisthène et Lycurgue d'Athènes : le politique à l'épreuve de l'événement », in V. Azoulay, P. Ismard (éd.), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes : autour du politique dans la cité classique*, Paris, 2011, p. 6–13.

V. Azoulay, P. Ismard, *Athènes, 403. Une histoire chorale*, Paris, 2020.

F. Bader, *Les Composés grecs du type de* demiourgos, Paris, 1965.

M. Bettini, *Le orecchie di Hermes : studi di antropologia e letterature classiche*, Torino, 2000.

M. Bettini, « Weighty Words, Suspect Speech : *Fari* in Roman Culture », *Arethusa* 41–2 (2008), p. 313–375.

M. Bettini, *The Ears of Hermes: Communication, Images, and Identity in the Classical World*, Columbus, 2011.

F. Blaise, *Entre les dieux et les hommes. Solon le poète-roi (analyse des poèmes 4 et 13 W.)*, Habilitation à diriger des recherches, Université Lille 3, 2006.

J. Blok, « The Priestess of Athena Nike. A New Reading of *IG* I^3 35 and 36 », *Kernos* 27 (2014), p. 99–126.

R.J. Bonner, G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Chicago, 1930.

D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre : l'*Iliade *ou les héros de la mémoire*, Grenoble, 2002.

C. Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire*, Paris, 2006.

M. Canevaro, « Mnemones », *Encyclopaedia of Ancient History*, Oxford, 2018.

M. Canevaro, E.M. Harris, « Towards a New Text of Draco's Law on Homicide », *REG* 136–1 (2023), p. 1–52.

E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, 1998.

E. Carawan, « What The Mnemones Know », in E.A. Mackay (éd.), *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World*, Leiden, 2008 (*Orality and Literacy in Ancient Greece*, 7), p. 163–184.

J.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, « Codifying "Sacred Laws" in Ancient Greece », in D. Jaillard, C. Nihan (éd.), *Writing Laws in Antiquity. L'écriture du droit dans l'Antiquité*, Wiesbaden, 2017, p. 142–157.

A. Chaniotis, « The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult », in P. Brulé (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 91–105.

D. Chatzivasiliou, « Mnémosyne, *mnémé*, *memoria* : les arts de la mémoire et les images mentales. Réflexions comparatives », in A. Berthoz, J. Scheid (éd.), *Les Arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, 2018 (*Conférences*), p. 45–60.

K. Clinton, « The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries », *TAPhA* 64–3 (1974), p. 1–143.

P. Cordes, *Iatros : das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, 1994.

C. Darbo-Peschanski, *L'*Historia : *commencements grecs*, Paris, 2007.

M. Detienne, « L'espace de la publicité : ses opérateurs intellectuels dans la cité », in M. Detienne (éd.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve-d'Ascq, 1988, p. 29–81.

L.-A. Dorion (éd.), *Platon.* Lachès. Euthyphron, Paris, 1997.

P. Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis*, Giessen, 1908.

M. Faraguna, « Dall'età arcaica al IV secolo », in M. Faraguna, L. Boffo (éd.), *Le poleis e i loro archivi. Studi su pratiche documentarie, istituzioni e società nell'antichità greca*, 2022, p. 59–367.

M.I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, Paris, 1954.

M. Gagarin, « Letters of the Law : Written Texts in Archaic Greek Law », in H. Yunis (éd.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 2003, p. 59–77.

M. Gagarin, « From Oral Law to Written Laws : Draco's Law and its Homeric Roots », *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Salerno, 14.–18. September 2005)*, Wien, 2007 (*Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, 19), p. 3–15.

M. Gagarin, « Writing Sacred Laws in Archaic and Classical Crete », in A.P. Lardinois, J.H. Blok, M.G.M. Van der Poel (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion*, Leiden, 2011 (*Orality and Literacy in Ancient Greece*, 8), p. 101–111.

M. Gagarin, *Democratic Law in Classical Athens*, Austin, 2020.

M. Gagarin, P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete, c. 650–400 BCE*, Oxford, 2016.

G. Genevrois, *Le Vocabulaire crétois d'après les inscriptions, VII^e–II^e s. av. J.-C. : étude philologique et dialectologique*, Genève, 2017 (*Hautes études du monde gréco-romain*, 54).

S. Georgoudi, « Magistrats, fonctionnaires, agents au service des dieux », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles/Princeton, 2005, p. 31–60.

S. Georgoudi, « Comment régler les *theia pragmata* : Pour une étude de ce qu'on appelle "lois sacrées" », *Métis* 8 (2010), p. 39–54.

L. Gernet, « Le temps dans les formes archaïques du droit », *Journal de psychologie normale et pathologique* 53–3 (1956), p. 379–406.

L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1964 (*Publications de l'institut de Droit romain de l'université de Paris*, XIII).

E. Goffman, « Footing », *Semiotica* 25, 1–2 (1979), p. 1–30.

E. Goffman, *Façons de parler*, Paris, 1987 [or. angl. 1981].

E.M. Harris, « Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters. A Legal Approach », *Kernos* 28 (2015), p. 53–83.

S.C. Humphreys, « The Athenian *Exegetai* », in A. Kavoulaki (éd.), *Πλειών. Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, Réthymnon, 2018, p. 85–96.

P. Ismard, *La Démocratie contre les experts : les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, 2015.

F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.

D. Jaillard, « Memory, Writing, Authority : The Place of the Scribe in Greek Polytheistic Practice (Sixth to Fourth Centuries BCE) », in T. Römer, P. Davies (éd.), *Writing the Bible*, London, 2013, p. 23–34.

M.H. Jameson, « Perseus, the Hero of Mykenai », in R. Hägg, G.C. Nordquist (éd.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Göteborg, 1990 (*ActaAth*, 4), p. 213–223 [repris dans M.H. Jameson, *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*, Cambridge/New York, 2014, p. 22–40].

L.H. Jeffery, « *Demiourgoi* in the Archaic Period », *Archeologia Classica* 25/26 (1973), p. 319–330.

J. Lacan, *Le Séminaire. VIII. Le transfert*, Paris, 1991.

V.K. Lambrinoudakis, M. Wörrle, « Ein hellenistisches Reformgesetz über das Urkundenwesen von Paros », *Chiron* 13 (1983), p. 283–368.

G. Marginesu, « Prestigio dello scriba e autenticità dello scritto : il caso di Spensithios », *ASAA* 6–1 (2006), p. 381–416.

O. Masson, *Les Inscriptions chypriotes syllabiques : recueil critique et commenté*, Paris, 1961 (*Études chypriotes*, 1).

A. Moreno, « "The Attic Neighbour" : The Cleruchy in the Athenian Empire », in J. Ma, N. Papazarkadas, R. Parker (éd.), *Interpreting the Athenian Empire*, London, 2009.

K. Murakawa, « Demiurgos », *Historia* 6–4 (1957), p. 385–415.

E. Nieto Izquierdo, *L'Argolide*, Nancy/Paris, 2019 (*Paradeigmata*, V, 4).

J.H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950.

S.D. Olson, *Eupolis:* Heilotes-Chrysoun genos *(frr. 147–325)*, Heidelberg, 2016.

R. Osborne, « Law and Laws : How Do We Join Up the Dots ? », in L.G. Mitchell, P.J. Rhodes (éd.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London, 1997, p. 74–82.

R. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford, 1996.

R. Parker, « What are Sacred Law ? », in E.M. Harris, L. Rubinstein, *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 2004, p. 57–70 [repris dans R. Parker, *Cleomenes on the Acropolis and other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 61–74].

R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, 2011.

R. Parker, « Religion in the *Polis* or *Polis* Religion ? », *PAA* 93-b (2018), p. 20–39 [repris dans R. Parker, *Cleomenes on the Acropolis and other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139–154].

R. Parker, *Miasma : souillure et purification dans la religion grecque archaïque et classique*, Paris, 2019 [or. angl. 1983].

C. Pébarthe, « Spensithios, scribe ou archiviste public ? Réflexions sur les usages publics de l'écriture en Crète à l'époque archaïque », *Temporalités* 3 (2006), p. 37–55.

L. Pepe, « Atheniens "Interpreters" and the Law », in G. Thür, U. Yiftach, R. Zelnick-Abramovitz (éd.), *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20–23 August 2017)*, Wien, 2018 (*Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*, 27), p. 105–128.

D.D. Phillips, *Avengers of Blood: Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart, 2008.

V. Pirenne-Delforge, « Religion grecque », in Y. Lehmann (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 79–175.

V. Pirenne-Delforge, « Prêtres et prêtresses », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles, 2005, p. 1–31.

C. Pisano, *Questione d'autorità: un'antropologia della leadership*, Bologna, 2019.

B. Qviller, « Prolegomena to a Study of the Homeric Demiurgoi (Murakawa's Theory Re-Examined) », *SO* 55–1 (1980), p. 5–21.

F. Ruzé, « Au début de l'écriture politique : le pouvoir de l'écrit dans la cité », in M. Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve-d'Ascq, 1988, p. 82–94.

M. Simondon, *La Mémoire et l'Oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du v^e^ siècle avant J.-C. : psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris, 1982.

J. Svenbro, *Phrasikleia : anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.

R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.

R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992 (*Key themes in ancient history*, 1).

R. Thomas, « Written in Stone ? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law », *BICS* 40 (1995), p. 59–74.

R. Thomas, « Written in Stone ? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law », in L. Foxhall, A.D.E. Lewis (éd.), *Greek Law in its Political Setting: Justifications not Justice*, Oxford/New York, 1996, p. 9–31.

R. Thomas, « Writing, Law, and Written Law », in M. Gagarin, D.J. Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 2005, p. 41–60.

S.C. Todd, *A Commentary on Lysias: Speeches 1–11*, Oxford, 2007.

O. Tribulato, « Decisione della polis per lo scriba Spensithios », *Axon* 1–1 (2017), p. 75–87.

M. Valdés Guía, « La exégesis en Atenas en época arcaica y clásica », *MediterrAnt* 5–1 (2002), p. 185–245.

M. Valdés Guía, « La position sociale des *dèmiourgoi* et leur intégration dans la *politeia* au vi^e^ siècle », *DHA* 31–1 (2005), p. 9–24.

H. Van Effenterre, « Le contrat de travail du scribe Spensithios », *BCH* 97–1 (1973), p. 31–46.

R. Van Hove, « *CGRN* 243 : Decree concerning an oracular command and a cult of Apollo in Athens », *CGRN* 243 (2017–), consulté le 6 mai 2024 (DOI : https://doi.org/10.54510/CGRN243).

C. Vatin, « Damiurges et épidamiurges à Delphes », *BCH* 85–1 (1961), p. 236–255.

K. von Fritz, « Atthidographers and Exegetae », *TAPhA* 71 (1940), p. 91–126.

R.F. Willetts, *The Law Code of Gortyn*, Berlin, 1967 (*Kadmos*, 1).

R.F. Willetts, « The Cretan Inscription BM 1969.4–2.1. Further Provisional Comments », *Kadmos* 11, (1972), p. 96–98.

H. Willey, « Social-status, Legislation, and Pollution in Plato's *Euthyphro* », in J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey (éd.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World : Texts, Rituals, and Norms*, Liège, 2018 (*Kernos* suppl. 32), p. 113–131.

R. Zelnick-Abramovitz, « Settlers and Dispossessed in the Athenian Empire », *Mnemosyne* 57–3 (2004), p. 325–345.

NOTES

1. *CGRN* 243 ; *IG* I^3 137.
2. Voir l'état de la question proposé par le commentaire de Van Hove (2017), *CGRN ad loc.*
3. Eschyle, *Euménides*, 595 ; Platon, *République*, 427c.

4. Chaniotis (2009) ; Georgoudi (2010) ; Harris (2015) ; Carbon — PirenneDelforge (2017), p. 143–145.

5. Voir Parker (2011), p. 45–57.

6. C'est par exemple la position qui sous-tend l'édition des *Nomima* ; voir également Osborne (1997) et les nombreux travaux de M. Gagarin, récemment synthétisés dans Gagarin (2020), p. 93–99.

7. Sur ce partage des tâches, voir Azoulay — Ismard (2007) ; Azoulay — Ismard (2011) ; Azoulay (2014) ; pour les évolutions récentes, voir *e.g.* Gagarin (2011).

8. Voir l'introduction au présent dossier.

9. L'épisode du rappel d'Alcibiade (Thucydide, VIII, 53, 2 ; Plutarque, *Alcibiade*, 33, 3) et de la levée des malédictions qui pesaient sur lui ordonnée par l'Assemblée aux Eumolpides et aux *Kêrukes* serait un exemple à rebours (cf. Parker [2018], p. 28–29).

10. Jacoby (1949), p. 15–16 et p. 21. Jacoby interprète ce flou comme la preuve d'une absence de description des fonctions des exégètes dans les œuvres sur lesquelles se fonde habituellement la connaissance des institutions des lexicographes : ni l'*Ath. Pol.* ni Théophraste ni Démétrios de Phalère n'auraient inclus ces personnages dans leurs descriptions des institutions athéniennes.

11. *E.g.* Svenbro (1988), p. 123–136 ; Parker (1996), p. 124–125 (sur les *patria*) ; Parker (2004) ; Thomas (2005), p. 53 (sur le rôle de la coutume).

12. Sur cette méthode, voir Parker (2019), p. 43.

13. Thomas (1995), p. 66–71 = Thomas (1996), p. 19–25 ; *LSAG*, p. 20. Pour les exégètes, cf. Thomas (1989), p. 66–69.

14. Jacoby (1949), p. 8–16, relève l'écart chronologique qui sépare les inscriptions mentionnant des exégètes aux époques classique et impériale mais ne les distingue pas dans sa présentation des sources.

15. Une option méthodologique semblable est adoptée par Pepe (2018), p. 108, et Humphreys (2018), p. 87.

16. Platon, *Euthyphron*, 4c–d ; Isée, *Sur la succession de Kiron*, 39 ; Théophraste, *Caractères*, 16, 6 ; Eupolis, fr. 319 K.-A., *apud* Lex., p. 96, 18–21.

17. [Démosthène], *Contre Evergos et Mnésiboulos*, 68–69.

18. [Lysias], *Contre Andocide*, 8–10 ; *CGRN* 31, l. 36–37.

19. Cf. *I.Eleusis* 138, 367–348 av. n.è. (?).

20. Un nom qui « donne, indépendamment des traditions divergentes sur ces origines, un indice des qualités nécessaires à une performance religieuse centrée sur le chant » : PirenneDelforge (1999), p. 138.

21. [Lysias], *Contre Andocide*, 8 : βούλομαι τοίνυν εἰπεῖν ἃ Διοκλῆς ὁ Ζακόρου τοῦ ἱεροφάντου ; cf. Clinton (1974), p. 89–90 ; sur les rapports entre la cité d'Athènes et les cultes éleusiniens dès la haute époque, Parker (1996), p. 13, 25.

22. Ehrmann (1908) ; von Fritz (1940) et, plus récemment, Olson (2016), p. 508 ; Pepe (2018), p. 107.

23. Théophraste, *Caractères*, 16 (« Le superstitieux »), 6.

24. Isée, *Sur la succession de Kiron*, 39, trad. P. Roussel, *CUF*.

25. Sur ces offrandes pour un défunt le neuvième jour (après le décès ou après les funérailles), cf. Isée, *Succession de Ménéclès*, 36 ; Eschine, *Contre Ctésiphon*, 325, et le commentaire d'Alexiou (1974), p. 20.

26. Platon, *Euthyphron*, 4c–d, trad. L. Dorion, adaptée, Flammarion.

27. Le statut social d'Euthyphron et de son père n'est certes pas facile à établir avec précision mais on sait qu'ils sont citoyens, du dème de Prospalta (il s'agit du même Euthyphron qu'en *Cratyle*, 396d, cf. Dorion [1997], p. 179–180 ; Ademollo [2011], p. 242), ils sont clérouques à Naxos (cf. Willey [2018], p. 125), or les clérouques sont plus certainement des Athéniens fortunés que des déshérités, *pace* Plutarque : Moreno (2009). Ils possèdent au moins un esclave et emploient au

moins un *pelatēs* (sur ces derniers : Zelnick-Abramovitz [2004]). Quant à la compétence d'Euthyphron, il est présenté par Platon, tant dans le dialogue éponyme que dans le *Cratyle*, 396d et 399a, comme un devin compétent et connu sinon reconnu, comme le montre Dorion (1997), p. 180–185.

28. [Démosthène], *Contre Evergos et Mnesiboulos, accusés de faux témoignage*, 68–69, trad. L. Gernet, *CUF*, adaptée par Svenbro [1988], p. 134.

29. Humphreys (2018) estime que ce pourrait être un pluriel générique, sans valeur sémantique, mais rien ne permet de le dire.

30. Un point déjà relevé par Jacoby (1949), p. 244, n. 4.

31. Bonner — Smith (1930), p. 217–220 ; von Fritz (1940), p. 96–99 ; Oliver (1950), p. 29.

32. Sur le rôle pénal de la souillure et de la purification, cf. Parker (2019), p. 123–157, en particulier p. 139–141. Ni superstition désuète, ni même usage « parallèle » (comme l'affirme Valdés Guía [2002], p. 186–187), la souillure et la purification participent concrètement du traitement judiciaire d'une affaire de meurtre par la cité.

33. *Nomina*, p. 20 ; Carawan (1998), p. 383–389 ; Gagarin (2007) ; Phillips (2008), p. 328 ; Canevaro — Harris (2023), p. 49, parmi de nombreux exemples.

34. Le discours a suscité beaucoup de discussion quant à son auteur, sa date, son rapport au procès. Nous suivons ici Todd (2007), p. 399–412 : le discours n'est pas nécessairement de Lysias et il a sans doute été remanié pour sa publication après le procès mais il est sans doute issu de celui qui fut effectivement prononcé par un second accusateur d'Andocide, peut-être Mélétos (et peut-être le même Mélétos que celui qui accusait Socrate, cf. Azoulay — Ismard [2020], p. 157 et 165–166).

35. [Lysias], *Contre Andocide*, 10, trad. M. Bizos et L. Gernet, *CUF*.

36. Andocide, *Sur les Mystères*, 115–116, trad. G. Dalmeyda, *CUF*.

37. Cf. Andocide, *Sur les Mystères*, 89.

38. Oliver (1950), p. 29–30 ; Pepe (2018), p. 121.

39. Notons que le droit légiféré ne se limite pas au droit civique (profane ou laïque) : Nicomachos est précisément accusé d'introduire de nouveaux cultes et R. Parker a bien montré que l'*ekklesia* légiférait sur les cultes (en dernier lieu Parker [2018]).

40. Simondon (1982), en particulier p. 103–127 ; Bouvier (2002) ; Calame (2006) ; Chatzivasiliou (2018).

41. Dans la tragédie, *mnēmōn* est aussi une épithète des Érinyes, cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 516 ; *Euménides*, 381–384.

42. *Odyssée* VIII, 163–164 ; voir aussi XXI, 93–95 ainsi que Bettini (2000), p. 39–47 = Bettini (2011), p. 30–36, qui signale plusieurs cas de *mnēmones* connus dans des récits liés aux héros de la guerre de Troie : le *mnēmōn* est alors un esclave assigné à un héros pour lui rappeler qui ne pas tuer pour éviter de déclencher un destin funeste préalablement prédit par un oracle (*e.g.* à Achille de ne pas tuer de descendants d'Apollon) : le *mnēmōn* héroïque a pour tâche de rappeler aux hommes une interdiction divine.

43. Lacan (1991), p. 38–39.

44. Nieto Izquierdo (2019), n° 10 (cf. *IG* IV 493 ; *Nomima*, I, 101), Mycènes, *c.* 525 av. J.-C.

45. D'autant qu'une autre inscription le complète mais qu'elle est inédite, cf. Jameson (1990). Sur le culte de Persée à Mycènes, voir *ibid.*

46. Pausanias, II, 28, 1, à moins que ce ne soit la fontaine signalée en II, 16, 6.

47. C'est-à-dire des fonctions de juge : κριτ𐊗ρ, attique κριτής. D'autres *(h)iaromnamones* sont connus en Argolide grâce à des inscriptions qui n'en précisent cependant pas les fonctions : *SEG* 33, 275 (cf. *Nomima* I, 110), Argos, *c.* 475–450 ; *IG* IV 517 (cf. *Nomima* I, 86), Argos, *c.* 460–450 ; *CGRN* 34 / *IG* IV^2 1, 40–41, l. 12, Épidaure, fin v^e s.

48. Ainsi que dans *I.Cret.* IV 42, B6.

49. *I.British Museum* IV, 886, cf. *Axon* 220, Halicarnasse, deuxième quart du Ve s.

50. *I.Cret.* IV 72, IX, 31–37, éd. Willetts (1967), p. 47, trad. G. Genevrois.

51. Darbo-Peschanski (2007), p. 207.

52. Il est parfaitement exagéré d'affirmer, comme le fait Gagarin (2003), p. 63, que l'on connaît des « *official called a mnamōn (or mnēmōn)—"rememberer"—*[...] *from inscriptions from all over the Greek world* » ; pour Thomas (1992), p. 69, ils sont « *probably fairly common* ».

53. Aristote, *Politiques* VI, 7, 1321b 35 (« archivistes sacrés, surintendants, archivistes et autres noms proches de ceux-ci », dans la traduction d'A. Francotte et M.-P. Berger pour « La Pléiade » [Paris, 2014]). Voir sur ces points Georgoudi (2005), p. 43–44.

54. Les fonctions de *mnēmōn* changent au cours des siècles, dans certaines cités du moins, où ils deviennent effectivement des archivistes, cf. Canevaro (2018) ; Faraguna (2022), p. 137–150.

55. Le *xenios (kosmos)* : *I.Cret.* IV, 72, col. XI, l. 16–17, cf. Gagarin — Perlman (2016), p. 70–71.

56. Aristote, *Politiques* VI, 7, 1321b.

57. Une idée répandue au moins depuis Gernet (1956) = Gernet (1964), en particulier p. 152–156, et défendue par Detienne (1988) et Ruzé (1988), dans une perspective très influencée par les travaux de J. Goody, considérant l'apparition de l'écriture alphabétique comme un bouleversement majeur dans la vie politique des cités.

58. Pour un état de l'art, voir Lambrinoudakis — Wörrle (1983), puis Carawan (2008) et désormais Tribulato (2017).

59. *E.g.* Gagarin (2003), p. 63, à propos du passage du « Code de Gortyne » susmentionné.

60. C'est l'hypothèse la plus vraisemblable puisque c'est sur un temple d'Apollon que sont affichées les lois de Dréros (Gagarin — Perlman [2016], Dr1–8), les premières lois de Gortyne (*idem*, G1–40) mais aussi certaines inscriptions normatives sur tablettes de bronze (*e.g. Nomima* I, 44) et l'inscription relative aux *mnēmones* d'Halicarnasse.

61. *Axon* 78, « Contrat du Scribe Spensithios » (cf. *Nomima* [I, 22] ; Gagarin — Perlman [2016], Da1), Datala (Crète), *c.* 500, trad. *Nomima*.

62. Importance de l'écriture : Pébarthe (2006) ; contrat de travail : Van Effenterre 1973 ; « hors-champ » : Ismard (2015), p. 50–51 ; distinction du civique et du religieux : Detienne (1988), p. 68–69, *contra* Jaillard (2013).

63. Simondon (1982), p. 293–301 : « Ces documents témoignent, dès le début du Ve siècle, d'une civilisation de la mémoire à une civilisation de l'écrit. »

64. Van Effenterre (1973).

65. On trouvera un bref résumé du débat dans Gagarin — Perlman (2016), p. 189.

66. Les discussions sur ce point ont surtout reposé sur des comparaisons avec Athènes, mais « Datala » est sans aucun doute bien différente. Cette « mitra » est par ailleurs la seule inscription archaïque crétoise sur bronze, invitant à la prudence dans la comparaison avec des cités dont l'*epigraphical habit* est bien différent.

67. Sur l'association entre Spensithios et l'habitude de certaines cités crétoises (Dréros, Gortyne, Axos...) d'afficher des normes sur les monuments, cf. Marginesu (2006), p. 385–386. Tout dépend de l'étymologie que l'on donne au terme *poinikastas* : les lettres « phéniciennes » renverraient à un archivage, les lettres « rouges » à une épigraphie monumentale.

68. Comme le font par exemple Pébarthe (2006) et Ismard (2015), p. 50 (qui se fonde sur le précédent).

69. Thomas (1995), p. 66–71 = Thomas (1996), p. 19–25. Le fait est déjà relevé par L. Jeffery (*LSAG*^{2}, p. 20).

70. Mentionné la première fois par Willetts (1972) selon le commentaire de Gagarin — Perlman (2016), p. 190. Voir Genevrois (2017), p. 314, n. 4 sur ce point.

71. Ainsi qu'à quelques desservants du culte, cf. Blok (2014), p. 116–118.

72. Pour des exemples de « prêtrises patrimoniales », cf. Pirenne-Delforge (2005), p. 13–14.

73. Sur la formation de ce nom : Bader (1965) ; sur le statut des *dēmiourgoi* comme artisans à Athènes : Valdés Guía (2005).

74. *Odyssée* XVII, 382–387, trad. Ph. Jaccottet, La Découverte, adaptée.

75. *Iliade* I, 70 ; Hésiode, *Théogonie*, 32–38.

76. Voir à ce propos Blaise (2006), p. 306–309.

77. Ainsi que le relève Cordes (1994), p. 23.

78. Sur la fonction épique du sceptre, qui permet d'émettre une parole garantie par Zeus et engageant la communauté : Bouvier (2002), p. 273–275.

79. Pisano (2019), p. 140, qui attribue l'idée à Bettini (2008), p. 337, qui la puise lui-même chez Goffman (1979), en particulier p. 16–18 (= Goffman [1987], p. 153–156).

80. *E.g.* Qviller (1980) *contra* Murakawa (1957).

81. Voir aussi Blaise (2006), p. 306–316 : ce qui unit ces personnages c'est qu'ils répondent à un appel *(klētos)*.

82. Finley (1954), p. 42, estimait ainsi que les *dēmiourgoi* étaient les premiers à « briser la loi des premiers âges, qui veut qu'un homme vive, travaille et meure dans le cadre de sa tribu et de sa communauté ». Voir encore p. 65–68. Cette exagération n'est pas sans évoquer le cas des *mnēmones*, cf. *supra*.

83. Masson (1961), n° 217 (cf. *Nomima* I, 31), Idalion, 478–470.

84. Ismard (2015), p. 48.

85. Jeffery (1973).

86. *IG* IV, 614 (= *Nomima* I, 87 ; cf. Nieto Izquierdo [2019], n° 05), *c.* 575–550, Argos, Larissa, *in situ*.

87. *SEG* 11, 314 (= *Nomima* I, 88 ; cf. Nieto Izquierdo [2019], n° 09), Argos, Larissa, *in situ*.

88. La plaque de bronze portant l'inscription *IG* IV 506 (= *Nomima*, I, 100), Héraion, *c.* 575–550 anticipe une vacance des *damiorgoi* sans qu'il soit possible d'en dire davantage.

89. Vatin (1961), p. 248 ; voir encore *CID* I, 9 et commentaire, p. 65. On peut cependant relever dans une inscription delphienne datée *c.* 425 av. n.è. (*CGRN* 29 / *CID* I, 7) une liste d'officiels exemptés d'une contribution en vivres, parmi lesquels se retrouvent « les trois archithéores, le devin, l'archonte, le héraut, l'aulète, le pilote, le chef des rameurs, le commandant en second ». Outre le personnel de navigation et le personnel diplomatique, on retrouve parmi ces officiels, les *dēmiourgoi* épiques que sont le héraut et le devin.

90. *CGRN* 82, face D / *CID* I, 9, face D ; *Choix Delphes*, n° 30, dit « cippe des Labyades », *c.* 400–350. La face D paraît réinscrire un texte plus ancien très mutilé (*CID* I, 9 bis, *c.* 500).

91. Les *damiorgoi* sont mentionnés par *IED* 1 ; 9 ; 12–13 ; 20 ; 22 et 26–29. Cf. *IED*, p. 498–500.

92. *IED*, p. 499.

93. Cf. *IED* 22, Olympie, *c.* 450–425 et p. 499–500 : les *damiourgoi* prescrivent des sacrifices *(thusiai)*.

94. On pourrait ajouter des cas locriens (*IG* IX 1^2, 720 cf. *Nomima* I, 44, Locride ?, *c.* 525–500 et *IG* IX 1^2, 717, cf. *Nomima* I, 53, Khaleion, *c.* 475–450) et arcadiens (*IPArk* 20, Arcadie, *c.* 525).

95. Cf. *IED* 27.

96. On connaît d'autres personnages dont le titre suggère qu'ils étaient chargés de mission d'écriture, tels que les *grapheis* Pyrrhôn (*IED* 15) et Patrias (*IED* 20).

97. Van Hove (2017), *CGRN ad loc.*

RÉSUMÉS

Des *mnēmones* crétois aux exégètes athéniens, les cités grecques des VI^e^ et V^e^ siècles confient fréquemment la conservation de leurs lois à un ou plusieurs personnages chargés de les verbaliser en diverses occasions. Le statut de ces experts de la parole est difficile à apprécier : il oscille entre celui de magistrat, d'employé ou d'esclave public. De manière récurrente mais rarement remarquée, la tâche consistant à dire le droit de la cité se trouve, en outre, adossée à des fonctions d'encadrement et d'exécution de certains rites. Faut-il, pour dire la norme civique, faire preuve d'une autorité ou d'une compétence religieuse ? En considérant conjointement ces deux facettes d'une même mission, on se propose ici d'étudier un type d'agent civique que l'on identifie par la mission de « performeur de la norme ».

From Cretan *mnēmones* to Athenian exegetes, Greek cities in the sixth and fifth century frequently assigned the preservation of their laws to one or more individuals responsible for verbalising them on various occasions. The status of these experts of the spoken word is difficult to assess. It oscillates between magistrates, employees, or public slaves. In a recurring but rarely noticed way, the task of saying the law of the city was also backed up by functions of supervision and performance of certain rites. Is it necessary to demonstrate religious authority or competence to utter civic norms? By considering these two facets of the same mission, we propose to study a type of civic agent that we identify by the mission of 'performer of the norm'.

AUTEUR

ANTOINE CHABOD

Collège de France

‘Learning my instructions, Orestes…’: who authorises worship in the Greek world?

Emily Kearns

μαθὼν δ᾽, Ὀρέστα, τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς
(κλύεις γὰρ αὐδὴν καίπερ οὐ παρὼν θεᾶς)
χώρει λαβὼν ἄγαλμα σύγγονόν τε σήν.
ὅταν δ᾽ Ἀθήνας τὰς θεοδμήτους μόλῃς,
χῶρός τις ἔστιν Ἀτθίδος πρὸς ἐσχάτοις
ὅροισι, γείτων δειράδος Καρυστίας,
ἱερός, Ἁλάς νιν οὐμὸς ὀνομάζει λεώς·
ἐνταῦθα τεύξας ναὸν ἵδρυσαι βρέτας,
ἐπώνυμον γῆς Ταυρικῆς πόνων τε σῶν,
οὓς ἐξεμόχθεις περιπολῶν καθ᾽ Ἑλλάδα
οἴστροις Ἐρινύων. Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ
τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσι Ταυροπόλον θεάν.
νόμον τε θὲς τόνδ᾽· ὅταν ἑορτάζῃ λεώς,
τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν᾽ ἐπισχέτω ξίφος
δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ᾽ ἐξανιέτω,
ὁσίας ἕκατι θεά θ᾽ ὅπως τιμὰς ἔχῃ.
Learning my instructions, Orestes (for you can hear my divine voice, even if you are not present), take the statue and your sister and depart. And when you reach god-built Athens, there is a place in the farthest bounds of Attica, neighbouring the ridge of Karystos, a holy place which my people call Halai. There build a temple and establish the image, naming it from the Tauric land and your own troubles, which you endured as you wandered all over Greece driven by the goads of the Furies; for the rest of time, mortals will hymn Artemis as the goddess Tauropolos. And lay down this rule: when the people celebrate the festival, as recompense for your slaughter let a sword be held to a man’s neck and let blood flow forth, for piety’s sake and so that the goddess may have her honours.[1]

1 In this way Athena orders the foundation of the cult of Artemis Tauropolos in eastern Attica, telling Orestes the place where the statue of Artemis is to be formally established in a sanctuary, the name she is to go by, and the most distinctive ritual to be performed in her honour. And perhaps it makes sense for that worship to be

commanded by a deity, even if it is not the same deity that is to be worshipped. Divine authority is difficult to quarrel with. But though modern scholars note this paradigm for cult foundation, they can hardly view it as a historically accurate analysis—especially, in this case, since we cannot be entirely sure that Euripides is not inventing the whole thing.[2] How then does the worship of a particular god in a particular place, with particular rites, originate? Who or what authorises the establishment of cult? Until recently, the modern consensus was very different from that of the tragic representation: in archaic and later Greece, the *polis* was the ultimate authority which determined what cults were admissible and how they were managed, in which case it would surely be *polis* structures which would bring about the introduction of a new cult. The question of cult foundation then becomes a test case for what has come to be known as the *polis* religion model.[3]

2 When writing about historical times, ancient authors regularly understood the process in terms of the *polis*: thus Herodotus writes 'the Athenians built a sanctuary for Pan under the acropolis, and (...) propitiate him with annual sacrifices and a torch-race', and Aeschines 'you will find that our city and our ancestors founded an altar of Repute *(Pheme)*, as being an exceedingly great goddess'.[4] There seems no doubt in the minds of these authors that it is the *polis* which is the authorising agent, and presumably this assumption was shared by their audiences. But of course, this is not the whole story, any more than was the case with Euripides' account in *Iphigenia in Tauris*.[5]

3 To investigate further, let us turn back to this last and compare some other instances in mythological settings. The whole story of the foundation of the cult of Artemis Tauropolos is replete with god-initiated events. First, in the distant past, the statue of Artemis falls from the sky and is worshipped by the savage Taurians. Much later, back in Greece, Orestes, still pursued by the Erinyes after the murder of his mother, consults the oracle at Delphi and is told he will at last be rid of his pursuers if he can get hold of this statue and bring it to Attica. Athena's appearance *ex machina* is the final push from the gods to bring about the cult as it is known in the notional present of the dramatist and his audience. The civic institutions of Athens are entirely absent from this account, only hinted at in Athena's reference to 'my people', whose role is not to welcome or incorporate the new cult but merely to have given the name to the deme in which it will be established. Athens, in the play, stands more for a civilised society which knows how to worship the gods properly (without human sacrifice) than the heroic-age counterpart to the contemporary city; the emphasis is on the relationship between the main characters and the gods, not on the *polis*.

4 Looking outside tragedy, we find a variable pattern in the Homeric Hymns. Unlike tragedy, these texts are told from a divine perspective, and the gods as actors on earth establish their own cults and choose their own priests. For instance, the hymn to Delphic Apollo (440–447):

> ἔνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων
> ἀστέρι εἰδόμενος μέσωι ἤματι· τοῦ δ' ἀπὸ πολλαὶ
> σπινθαρίδες πωτῶντο, σέλας δ' εἰς οὐρανὸν ἵκεν·
> ἐς δ' ἄδυτον κατέδυσε διὰ τριπόδων ἐριτίμων.
> ἔνθ' ἄρ' ὅ γε φλόγα δαῖε πιφαυσκόμενος τὰ ἃ κῆλα,
> πᾶσαν δὲ Κρίσην κάτεχεν σέλας· αἱ δ' ὀλόλυξαν
> Κρισαίων ἄλοχοι καλλίζωνοί τε θύγατρες
> Φοίβου ὑπὸ ῥιπῆς· μέγα γὰρ δέος ἔμβαλ' ἑκάστωι.

> Then, like a star at noonday, the lord, far-working Apollo, leaped from the ship: flashes of fire flew from him thick and their brightness reached to heaven. He entered into his shrine between priceless tripods, and there made a flame to flare up bright, showing forth the splendour of his shafts, so that their radiance filled all Krisa, and the wives and well-girded daughters of the Krisaians raised a cry at that outburst of Phoebus; for he cast great fear upon them all. (Tr. Evelyn-White.)

5 Here it is the interaction between the god, the place or places, and their earlier divine denizens which is in the forefront; the people of Krisa are mentioned only in passing (although the women's exclamation could be interpreted as a form of acceptance of the new god by the community), and the new sanctuary's priests are brought in from elsewhere. In the Demeter hymn, the goddess decrees that the 'whole people' (πᾶς δῆμος) should build her a temple, and shows her Mysteries to the θεμιστοπόλοι βασιλῆες,[6] but the human actors have more in common with future priests and priestesses than with parts of the civic apparatus. But in tragedy there are examples with a different dynamic: for instance in *Oedipus at Colonus* the hero, whose cult—in prosaic terms—is initiated on Attic soil at the end of the play, is aware that he will bring benefits to the land where he is destined to remain, and instructs Theseus, as the representative of the Athenian state and the future democracy, to keep secret the place of his passing and convey the knowledge only to his successor.[7] The origins of this hero-cult then lie with the hero himself and the gods who lead him to his destiny, but the representative of the city is a necessary partner. Similarly, the numerous cults which claim foundation by an ancient king, such as Kekrops in Athens or Pelasgos in Argos. These figures are heroes themselves, often worshipped within the cult complex of the deity they introduced, but as rulers they also signal the role of the *polis* in the foundation event.

6 Although there is some variation in the patterns we have uncovered, these examples confirm the impression we gained from the aetiological conclusion of *Iphigenia in Tauris*: the initial impulse for cult foundation comes from the divine. But was this understood as merely a pious fiction, or perhaps more subtly as resulting from the different conditions obtaining in mythological and historical time—or, is it the case that in historical examples too the gods could be the initiators of cult? We could begin by taking a single example of an actual cult foundation to set beside Athena's command to Orestes. The information comes from a hellenistic inscription of Anaphe, relating to the construction of a temple of Aphrodite, and it is possible to reconstruct the process as follows :[8] an individual citizen, Timotheos, consults an unspecified oracle in order to know where he should ask the city for permission to build this temple—in the sanctuary of Apollo Asgelatas, in which case it should be public, or in that of Asklepios 'in the place he has in mind'? The oracular god replies that he should ask to build it in Apollo's sanctuary and that it be public, and that the decree, the oracular response, and Timotheos' petition should all be inscribed in stone. He evidently therefore has no doubt that the city would grant permission, as of course it does. What we see on the stone includes the decree and the oracular response, while the text of the petition was probably given nearer the beginning of the inscription, in a portion now lost.

7 It is evident that here we have at least three actors: an individual, a city and a god. Unfortunately it is not made clear why Timotheos wished to build a temple for Aphrodite—was it because of a dream, a vow, or something else? So we cannot know whether the original impulse for the cult was of divine or human origin; but what is certain is the divine input at a later stage, in the form of the consultation of an oracle.

However, unlike some of the mythical foundation stories, the god is here responding to a query specifically about a cult foundation rather than demanding such a foundation when consulted about something else. In other words, the god is working within the framework set up by the human actors—but what is the relationship between city and individual in this process? Did Timotheos consult the oracle before or after making his plan officially known to the city? Did the boule and assembly instruct him to consult the oracle? The fact that he envisages his temple as possibly situated within the important city sanctuary of Apollo Asgelatas (or Aiglatas)[9] is suggestive of a situation in which he is cooperating with the *polis* from an early stage, and this may indicate an unusually close and harmonious relationship between the two. Not every foundation was quite so seamless.[10]

8 A much better known cult origin narrative is that of the cult of Pan in Athens. After narrating the god's epiphany to the herald and runner Philippides at mount Parthenion in Arcadia ('as Philippides himself said and as he told the Athenians'), Herodotus merely tells us that 'when things were all right' the Athenians believed the messenger and established a sanctuary of Pan under the acropolis, honouring the deity with annual sacrifices and a torch-race.[11] Herodotus himself appears agnostic on the genuineness or otherwise of the epiphany, and his phrasing implies that belief in the story was by no means inevitable. Neither the community in general, nor formal civic structures, are bound to accept an individual's apparent divine encounter as the basis for the introduction of a new cult. In this case, Philippides' remarkable achievement, even if fruitless in practical terms, may have predisposed the acceptance of the divine message as genuine. Whether it was confirmed by oracular consultation is unclear, but Herodotus' words leave little doubt that the worship of Pan was accepted and initiated officially by the state.[12] Evidently, however, it spread beyond the cave sanctuary under the acropolis to occupy other caves, in company with the nymphs, in various far-flung corners of Attica. Whether these outlying cults were incorporated into the round of deme festivals and sacrifices we do not know, nor to what extent the spread was due to the activity of individuals. But the rapid diffusion of Pan-worship in the fifth century suggests its growing popularity and perhaps also the influence of its official acceptance at the heart of the *polis*.[13]

9 Although it can be difficult to trace, a distinction between official, publicly-funded cult and unofficial wide acceptance is obviously crucial, as we know most clearly from the case of Athens, and we must suppose that something analogous was the case in other cities. If the *polis* was the authorising agent for the former, what are we to say of so-called 'private' religious practice? First, not all cult which might be labelled *idion* rather than *demosion* is equal.[14] Traditional family and household worship, such as that of Zeus Herkeios and Zeus Ktesios, was certainly not public in any ordinary sense; it was not financed by the state or by any subdivision of it (other than the family itself), and participation was open only to members of the household in question. But in Athens, as is well known, before taking up office an archon necessarily had to demonstrate that he possessed cults of Apollo Patroos and Zeus Herkeios.[15] In this way he could show that he was a true citizen of Athenian descent, and so such 'private' cults had a central importance in the working of the city's institutions. This type of cult strongly backs up Christiane Sourvinou-Inwood's claim that 'the individual was without doubt the primary, the basic, cultic unit in *polis* religion'[16], and they were surely legitimated by their very integration into *polis* structures, as well as by the perception that they had always been there—they were κατὰ τὰ πάτρια. This latter point was of course a very

important form of justification in many religious contexts, and one to which we shall return.

10 A second form of private cult is exemplified by *thiasoi*, and in Attica by groups of *orgeones*.[17] Such cults often contain a strong familial element, yet they are not integrated into the *polis* in the same way as the previous type; they are also more variable, and at least in the classical period membership is not a qualification for citizenship but rather an optional add-on to general religious practice. There is little detailed evidence for the foundation of such groups,[18] and therefore it is difficult to surmise what authority they claimed for their existence and their practices. No doubt some older associations could adduce the justification of long tradition, as well perhaps as descent from a hero. But with newer cult associations we are even more at the mercy of guesswork.

11 A third type emerges in the hellenistic period and takes its place alongside the first two. This is a cult of funerary aspect, where deceased family members are worshipped alongside certain divinities.[19] Participation in such cults was probably most often confined to family and household members, but in some cases extended to the whole city and could then be represented as a benefaction. We are a little better informed about the sources of authority for some of these cults, and perhaps this very fact is telling: founders and regulators thought it appropriate to indicate or hint at their legitimation. In a third-century example,[20] Poseidonios of Halikarnassos consults an oracle (somewhat like Timotheos of Anaphe) about the form his proposed cult complex should take, and inscribes the response so that there should be no doubt about it. As so often, Apollo's advice is conservative, to keep to tradition: Poseidonios and his descendants should perform sacrifices 'as their ancestors did' (καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι). It is not hard to guess that the same thinking informed the foundation of this type of cult even when no oracular consultation is mentioned: Diomedon of Kos, in the late fourth century, lays down that in addition to the sacrifices prescribed on the stele, his descendants should also—intriguingly—perform the fish sacrifice (if that is what ἀποπυρίς means) 'in accordance with ancestral custom', κατὰ τὰ πάτρια. This seems natural enough. In the case of those family cults which were open to wider participation, where a wealthy citizen or family financed sacrifices and consequent holidays and feasts, it is tempting to be cynical and suggest that here the authorising agent was money; or to put it in a more nuanced way, the donor took on the role of a public benefactor, whose status allowed him (or her) to play a major role within the city.

12 Finally, a rather different case: cults instituted by individuals with no (or certainly no overt) family elements, and no or minimal reference to the city. While the foundations in this group show some similarities to the process of Timotheos, they differ in that the cult is privately organised and privately financed, at least in its initial stages—they could, of course, have been taken under the control of city or sub-group at a later period. Examples here have been well worked over, but can still be illuminating. Archedemos of Thera may or may not have begun the cult of the nymphs and others in the cave at Vari in Attica, but he was certainly responsible for a great deal of work on the sanctuary and he seems to have managed it, presumably acting as priest and issuing instructions relating to sacrificial offerings.[21] How was an outsider, not even an Athenian citizen, able to do this? Partly, no doubt, the physical work Archedemos had done on the sanctuary— the 'working' of the cave, the creation of a dancing-place for

the nymphs and the planting of a garden—encouraged others to regard the place as 'his'. But he also claims, famously, to be a nympholept, and to have carried out the work at the express command of the nymphs:[22] in other words, it is a direct experience of the divine by an individual which provides the justification both for the cult itself and for the individual's management of it. And the very fact of his ability to complete the sanctuary works might also seem to be evidence of his divine calling. Similarly, in Pharsalos, Pantalkes (or a descendant) lists the qualities given to him by each of the deities worshipped in his cave shrine, as well as proudly recounting the works he had accomplished.[23] And if we think that Xenokrateia's inscription and relief commemorate her foundation of the sanctuary of Kephisos and others in Peiraeus, the enigmatic phrase διδασκαλίας τόδε δῶρον,[24] coupled with the apparently intense relationship between deity and donor depicted in the relief, seems to suggest some sort of similar divine contact and communication with an individual founder.[25] There is no sign that any of these sanctuaries was controlled or financed by the *polis* or any local organisation, and yet worship within them is not restricted to a small group. The founders or fosterers advertise their achievements to the public; Archedemos instructs those who bring sacrificial victims to clean the intestines outside the cave; and in Xenokrateia's case, the new altar which she probably at least sets up and which might be considered an addition to the cult, is clearly labelled as available to anyone who wishes to use it.

13 If then we review these diverse forms of private cult, they appear to derive their authorisation from a variety of sources: ancestral tradition, prestige and wealth within the community, or direct contact between god and individual, whether through humanly initiated oracular consultation or some more spontaneous irruption of a divinity into human life. They are not directly sanctioned by the *polis*, but sometimes there are nonetheless *polis* connexions. The old-style family cults are adduced to prove citizenship; the *polis* then depends in some measure on them, but also conveys added significance to them. In other cases, we see cult associations, familial and other, adopting the format of city decrees for their transactions,[26] suggesting not only the pervasiveness of political structure in everyday life and thought but also its perceived appropriateness for specifically religious business.

14 Overall, however, the picture here, especially in the case of our fourth category, looks more like the majority of mythological examples, in that the origins of the cult lie in direct contact between deity and human founder, with little reference to the community in which it will be embedded. As Athena commands Orestes, as Demeter commands the βασιλῆες of Eleusis, so the nymphs command Archedemos and, it seems, some teaching comes to Xenokrateia or her family from Kephisos and his associates. The real-life founders know and intend that others will avail themselves of the new opportunity for worship that they have set up, and must assume that this is also part of the deity's intention—to be honoured in that place and in that way—as 'my people' are there in the background for Athena, and the people of Krisa or Eleusis in the Homeric hymns. They will participate in the cult, but there is no role for the community as organised body in setting it up or authorising it.

15 Although 'public' (δημόσιον) cult has a clear and specific meaning, it is not radically different in kind from the private sort, nor do its modes of legitimation differ completely. Even Plato, the great champion of religious control by the *polis* (provided it is the correct *polis*, of course), gives in the *Laws* a role to tradition (hereditary

priesthoods, where they exist, should be left in place) and to god-initiated choices (Delphi is a prominent agent in his discussion of religious policy, and the lot should be used to fill priesthoods, which he explicitly says leaves the selection to the god).[27] When it comes to the foundation of cults, we have already seen the importance of the individual and the potential role of oracles in establishing *polis*-regulated cult. But just how great a variety is possible, and can we discern any more definite patterns?

16 Timotheos of Anaphe was far from the only individual to be centrally involved in the startup and promotion of a new city cult. A well-known example is the case of Telemachos (and/or Sophocles?), who played a crucial role in introducing Asklepios to Athens; it is overwhelmingly likely that the cult was publicly decreed and therefore publicly funded from the beginning.[28] A more unusual case, perhaps, is that of Philios in Priene,[29] who received three dream visions of the Thesmophorian goddesses and the hero Naulochos, and following their instruction established the cult of the latter (ἵδρυσεν τόνδε θε{ι}όν). It is remarkable that Philios is not a native of Priene, but, as he tells us in his verse inscription, a Cypriot from Salamis. And yet Naulochos, though we know nothing else about him, ought to be an important figure for the city: he bears the name of the city's port (hence perhaps has an affinity with those who arrive from elsewhere?), and his shrine is situated at the city gate which leads in that direction, so it is not perhaps surprising that the dream vision told Philios that he should be a 'guardian of the city'. We know nothing more about this cult or its foundation than what the inscription, with its find-spot, tells us, but it is evident that the most important claim to authority here is the direct communication from the hero himself and from other, much revered, divinities. And because it is not always possible to ascertain whether a dream is genuinely of divine origin or not, it is emphasized that the dream came to Philios three times. This, it must be felt, will overcome any doubts which might be felt about the vision, and particularly about its non-Prienean recipient. Gods do not always choose the most obvious targets for their interventions.

17 In another case, according to the account which has come down to us, it is easier to see why a foreigner should have been involved. In Pausanias' treatment of Messenian history,[30] the mysteries of Andania have a central place, and their re-establishment (or simply foundation) in the fourth century began, in his narrative with a dream which came to the Argive general Epiteles. This was one in a whole series of dreams given to different individuals, Messenian and other, in order to bring about the liberation of Messenia, and as the historical account is clear that the actions of friendly foreign cities was necessary for this to happen, so their leaders are sent divinely-originating dreams. But more important to the foundation of the mysteries even than Epiteles' dream was its result: the discovery of what Pausanias calls 'the ritual', a text written on sheets of tin, rolled up and placed in a jar, having supposedly been hidden for safekeeping by the national hero Aristomenes three centuries previously. It was this above all which guaranteed the authenticity of the rites performed and which provided a link to the pre-helotage past, and it was carefully kept at Andania, where Pausanias saw it. This claim to an older origin is of course a special version of the κατὰ τὰ πάτρια validation, necessary because of the break in continuity during the period of subjugation. But the story also brings in direct divine intervention in the form of the dream, and concentrates the force of that intervention in a physical object, the lamella with the written form of the mysteries. This is a particularly richly described instance—whether or not it is historically accurate—and one in which we can clearly see the interaction of

gods, individuals and *polis*, as the mysteries are the signature cult of the new (or revived) Messenian identity and their establishment, in Pausanias' account, coincides with, or perhaps even permits, the foundation of the new state. Here cult authorises *polis* as much as *polis* authorises cult.

18 Another case of a *polis*-instituted cult combines several of the elements we have seen so far—the oracle, the involvement of non-citizen individuals, and the presence of a divine object. This is the cult of Dionysos at Magnesia on the Maeander, which is known to us through an inscription of the first century CE, quoting an 'ancient oracle'.[31] When a plane tree was torn apart by wind, an image of a young Dionysos was found inside it; the city therefore sent delegates to Delphi to ask the meaning of this event and what they should do. Apollo replied that at the time the city was founded they had omitted to establish temples of Dionysos, and that they should now do so and furthermore send to Thebes for maenads from the race of Ino to instruct them in Dionysiac worship and to set up *thiasoi*. What was to happen to the image is not recorded, but we can assume that it was housed in the new temple. This brings us back to Orestes and the cult of Artemis Tauropolos, worshipped as another ancient image which had originally—in Euripides' account—appeared spontaneously, fallen from the sky.[32] Pausanias records several such cult statues, which had appeared either from the sky or the sea;[33] they obviously constitute a particularly dramatic claim to a divinely instituted foundation. Like the Messenian lamella, and rather more obviously, a statue is both an object on public view and absolutely central to the cult; although in other respects it functions similarly to a divinely-sent dream, it necessarily carries more conviction than an individual's dream might do.

19 The foundation stories which we have just looked at, though situated in historical time, have, to our eyes at least, a strong element of the mythical. And indeed the Greeks often viewed cult foundation through a more or less mythological lens, in which divine action is the primary force. If in mythical time the god appeared in person, either in human disguise like Demeter or Dionysos, or in a sudden epiphany like Athena and other Euripidean *di ex machina*, epiphanies were not unknown in the historical period (witness Philippides), dream appearances were frequent, and gods or rituals might also be as it were embodied in physical objects. In the account of Asklepios' arrival in Athens on the Telemachos monument what we see is precisely that: the god's arrival.[34] 'Coming up from Zea … and Hygieia came with him.' That this happens with the favour of the other gods is shown by the time of his arrival, during the Mysteries, and the fact that at this sensitive moment he is accommodated in the Eleusinion; it is probably also stated that the whole procedure took place 'according to oracles', κατὰ χρησμούς. But Telemachos himself, of course, also takes a starring role, next in importance to the god and his entourage. The pattern is clear, and largely consistent across both historical and mythical foundation stories: first the god, then the individual, and finally the wider community.

20 Although foundation stories are pervasive, we have already seen that they are not the only way of legitimating a cult: of equal importance, often, is the claim that such-and-such a ritual is performed, such-and-such a god is worshipped, in accordance with ancestral custom, κατὰ τὰ πάτρια. But here too the mythical tradition may serve to bolster the historical cult. In the one case, foundation stories model themselves on the myths of foundations in the mythical past, depending on the direct contact between the god and—usually—an individual, which is then passed on in a more standardised

form to the community at large. In the other, the ancestral tradition is at liberty to be traced back to an original foundation in very ancient times, usually associated with a hero or heroine worshipped alongside the god.

21 So, a large number of accounts make the first founding impulse come from the divine, and none excludes it. Even Aeschines' sober presentation of 'our city and our ancestors' instituting the cult of Pheme allows the possibility of an initial divine nudge in the right direction—although admittedly it puts the crucial phase elsewhere. This primacy of the divine should hardly be surprising. From an emic point of view, within a religious system, it is a necessary perception that the divine is more powerful, more knowledgeable and even more proactive than the worshipping community, and this is neatly expressed in its temporal priority. In response, the *polis* and its subgroups decide which sacrifices are to be official—to be publicly financed and offered for the welfare of the whole community. This is typically done on the basis of tradition on the one hand, and oracles on the other, but once it has been done the correct performance of the sacrifices and cult acts has the force of law. Thus Demosthenes, speaking of the City Dionysia, reminds his audience that the characteristic rituals of choruses, of sacrificial smoke (κνίση) in the streets, and garland-wearing are done 'not only in accordance with the laws … but also in accordance with oracles, both from Delphi and Dodona', which he goes on to quote; the Delphic pronouncement, as he says, appeals to already existing ancestral custom.[35] Since the speaker is attempting to prove that his opponent is guilty among other things of impiety, he particularly emphasizes the oracular basis for the celebration of the Dionysia, but *nomos* is invoked as well: what the city does and what it lays down that it should do.

22 Normally, as in this case, the two strands are in harmony. Oracles originate from the world of the divine, outside the city, but they generally are careful to recommend what is traditional, κατὰ τὰ πάτρια, for their *polis* clients, and they can also be viewed as part of the supra-*polis*, panhellenic structure which is contained and acknowledged in the city's repertoire of religious behaviour. Sometimes, however, the world of the divine is presented as in conflict with the city. Myths of resistance to religious innovation, especially the worship of Dionysos, are recurrent, and often represented in terms of the city, or its ruler, failing to accept the new god. This tells us about the potential for conflict, and who the winner will be in such a situation, but of course such stories are set in the past; they are a negative model, and their reception is defined by the knowledge that the city now enjoys a positive, beneficial relationship with the deity, one in which its laws and customs fully mandate his worship. Conflict between city and entities demanding worship is more disturbing when it occurs in a historical, or semi-historical, context, but it may be a case of the winners writing history: thus the idea that καινὰ δαιμόνια might be opposed to the gods the city worships and therefore, unlike Dionysos, to be rejected was evidently acceptable in immediately post-Peloponnesian War Athens.[36] And Kleisthenes of Sikyon is not presented favourably for attempting to authorise a new cult and de-authorise an old one, in his vendetta against the hero Adrastos.[37] Whatever the historicity of the account, the tyrant's actions are shown to be eccentric and unwarranted.

23 More puzzling, in a sense, are myths of divine contestation for a territory or city, typified by the competition between Athena and Poseidon for Attica. For various reasons it seems most likely that the older version of the myth was that in which the judges were the people of Athens or an Athenian king, but particularly because it was

on the Athenians that Poseidon's anger fell after his defeat. Whatever and whenever the story's origin,[38] this is setting down a very strong model of *polis* control over things divine; the city chooses its own patron deity rather than the deity choosing the city, and it also risks offending the god who is not selected. It is comparable in some respects to the tradition of the early Areopagos trials, particularly the trial of Ares for the murder of Poseidon's son, but also the more familiar adjudication between Orestes, backed by Apollo, and the Erinyes which is the subject of Aeschylus' *Eumenides*. In both types of story, there is a dispute *between* gods, which they or other deities bring to human judges—specifically the representatives of Athens—to settle. In this mythical format the *polis* controls not only the way its citizens should approach the gods, but the affairs of the gods themselves. At the end of *Eumenides*, Aeschylus eases this somewhat audacious claim by having Athena conciliate the defeated Furies—but through the eminently political force of persuasion—and in his joyful celebration of the settlement, producing a blurring of the distinction between *polis* and *poliouchos*, Athens and Athena.

24 In conclusion, the most typical pattern we have seen is that in which cult is initiated by a god, guaranteeing its genuineness, then taken up by the city and regulated by *polis* structures following further consultation with a more regulated form of the divine in the shape of an oracle. Mythical foundation traditions could be directly appealed to for legitimation of a particular cult but also form a narrative model for new foundations. However, the dispute between Athena and Poseidon has suggested a mythological framework which not only encourages *polis* regulation of religious innovation but lays the emphasis on this phase of the whole process, rather than on the divinely-initiated beginning, and certainly rather than ratification by an oracle or any contact with an individual (other than a king, the representative of the whole state). This seems likely to be an Athenian model, which diffused to other Greek cities exhibiting similar myths. But it is not the only framework available, nor even the main one. Examples from both mythical and especially historical time show how normal was oracular consultation, a prudent precaution, but one in which god and *polis* are held in a delicate balance: the *polis* will abide by the god's decision, using its authority to enact what the god proclaims, but the god where possible advises adherence to the city's traditions— and this is a model we see too in oracles given to smaller, familial groups. We also see the paramount importance of the divine communication which initiates the process—the discovered object, the dream, the epiphany—which generally comes first to an individual and is then related to the wider community which receives its benefit. Sometimes the cults thus founded remain outside *polis* control: but Archedemos' nympholepsy, Xenokrateia's mysterious *didaskalia* are still advertised to the community as signs of divine action which legitimate the cult. The presence of a wider group of worshippers, even without official sanction, nonetheless adds credibility to the new sanctuary, and Xenokrateia's altar is open to 'any who wish' (τῶι βουλομένωι), potentially a wider group than just citizens. Cults which do receive authorisation from the city still often focus on the original contact with the individual, who may even be a non-citizen, as sometimes with the mythical narratives and in historical times in the case of Philios at Priene. It is this potential for surprise, so characteristic of the divine, which above all modifies our sense of *polis* control and appears to exist in a state of precariously balanced tension with it. A god may have a close, even intimate relation with a city—'I see Athena, my goddess' say the chorus on studying the temple sculptures at Delphi, in Euripides' *Ion*[39]—but gods also transcend the city and move in mysterious ways. The city's attempt to regulate relations with the divine is in essence

an attempt to minimise this unpredictability, and to an extent it clearly seemed to contemporaries to have succeeded—but the unpredictability of the gods themselves could never be entirely overcome.

BIBLIOGRAPHY

I.N. Arnaoutoglou, Thusias heneken kai sunousias: *Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athens, 2003.

M.-F. Baslez, "Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes au IVe siècle", in P. Carlier (ed.), *Le IVe siècle av. J.-C.*, Nancy, 1996, p. 281–292.

S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica ritual greca*, Bari, 2001.

J. Blok, "An Athenian woman's competence: the case of Xenokrateia", *Eugesta* 8 (2018), p. 1–48.

J. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient near East*, Leiden, 2008.

J. Bremmer, "*Manteis*, magic, mysteries and mythography: messy margins of *polis* religion? ', *Kernos* 23 (2010), p. 13–35.

Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma, 1979.

L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La Religion grecque dans la cite grecque à l'époque classique*, Paris, 1989 (2e éd. 1991).

J.-M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, "Priests and cult personnel in three Hellenistic families", in M. Horster, A. Klöckner (eds.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin, 2013 (*RGVV*, 64), p. 65–119.

A. Cazemier, S. Skaltsa (eds.), *Associations and Religion in Context: the Hellenistic and Roman Eastern Mediterranean*, Liège, 2022 (*Kernos*, suppl. 39).

V. Dasen, M. Piérart (eds.), Ιδία καὶ δημοσία: *les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2005 (*Kernos*, suppl. 15).

N. Deshours, *Les Mystères d'Andania. Études d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, 2006 (*Scripta Antiqua*, 16).

W.S. Ferguson, "The Attic orgeones", *HThR* 37 (1944) p. 61–140.

R. Garland, *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion*, Ithaca, 1992.

L. Gernet, A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932.

F. Graf, "Individual and common cult: epigraphic reflections", in J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, p. 115–135.

M. Guarducci, "L'offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso al Falero", in D.W. Bradeen, M.F. Mcgregor (eds.), *Φόρος: Tribute to Benjamin Dean Meritt*, Locust Valley, NY, 1974, p. 57–66.

T. Harrison, "Beyond the *polis*? New approaches to Greek religion', *JHS* 135 (2015), p. 165–180.

A. Henrichs, “Greek maenadism from Olympias to Messalina”, *HSPh* 82 (1978), p. 121–160.

P. Ismard, *La Cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e^–I^er^ siècle av. J.-C.*, Paris, 2010.

A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques, ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, 2003.

E. Kearns, *Euripides: Iphigenia in Tauris*, Cambridge, 2023.

J. Kindt, “*Polis* religion: a critical appreciation”, *Kernos* 22 (2009), p. 9–34

J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012.

C. Laferriere, “Sacred sounds: the cult of Pan and the nymphs in the Vari cave”, *ClAnt* 38 (2019), p. 185–216.

P.A. Marx, “Athens NM Acropolis 923 and the contest between Athena and Poseidon for the land of Attica”, *AK* 54 (2011), p. 21–40.

I. Mylonopoulos, “Better late than never! Asklepios’ arrival(s) in Athens”, *Kernos* 36 (2023), p. 23–59.

C.O. Pache, *A Moment’s Ornament: the Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford, 2011.

R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2007.

R. Parker, “Religion in the *Polis* or *Polis* Religion?”, *PAA*, *v* 93B’ (2018), p. 20–39 [reprinted in *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139-153].

R. Parker, “Did Xenokrateia found a sanctuary (IG I³ 987)?”, *Grammateion* 9 (2020) p. 51–53.

I. Polinskaya, “Personal or communal? Social horizons of local Greek religion”, in H. Beck, J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge 2023, p. 314–330.

V. Pirenne-Delforge, “Review of J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*”, *Asdiwal* 11 (2016) p. 222–224.

V. Platt, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, 2011.

A.L. Purvis, *Singular Dedications: Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, New York, 2003.

C. Sourvinou-Inwood, “Further aspects of *polis* religion”, in *‘AION(archeol)* 10 (1988) p. 259–274 [reprinted in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 38–55].

C. Sourvinou-Inwood, “What is *polis* religion?”, in O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 295–322 [reprinted in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 13–37].

D.T. Steiner, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, 2001.

Y. Ustinova, “Orgeones in phratries: a mechanism of social integration in Attica”, *Kernos* 9 (1996) p. 227–242.

E. Voutiras, “Φροντίσματα: Το ανάγλυφο της Ξενοκράτειας και το ιερό του Κηφισού στο Νέο Φάληρο”, in A. Delivorrias, G. Despinis, A. Zarkadas (eds.), *Έπαινος Luigi Beschi*, Athens, 2011, p. 49–57.

B. Wickkiser, *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore, 2008.

S.M. Wijma, "Between private and public: *orgeones* in classical and hellenistic Athens", in Cazemier — Skaltsa (2022) p. 21–44.

NOTES

1. Euripides, *IT* 1446–1461.

2. The aetiological myths of tragedy and even the cults to which they refer have sometimes been regarded as dramatists' inventions; on *IT*, see Kearns (2023), p. 11–15.

3. Particularly associated, at least in anglophone scholarship, with the name of Christiane Sourvinou-Inwood (esp. 1988, 1990) and developed in great detail by Robert Parker (esp. 1996, 2007), but adumbrated by Gernet — Boulanger (1932), p. 250–262, and seen also, e.g., in Bruit Zaidman — Schmitt Pantel (1989). The model has been variously criticised as misleading or incomplete and defended as a useful but not exclusive paradigm, e.g. Kindt (2009), (2012), p. 12–35, Bremmer (2010), Harrison (2015), Pirenne-Delforge (2016), Parker (2018).

4. Hdt. 6.105.3, Aeschin. 1.128.

5. For a treatment of the circumstances of the introduction of new cults in Athens to the end of the fifth century, emphasizing the role of the *demos*, see Garland (1992); characteristically subtle and detailed is Parker (1996), p. 152–187. See also Polinskaya (2023), with a wider geographical remit and exploring the relationship between individual and community.

6. *Homeric Hymn to Demeter* 270–272, 473–477.

7. Soph. *OC* 72, 616–628, 1520–1532.

8. *IG* XII 3.248 / *CRGN* 227: συντε]|[λε]σθέντος δὲ [τοῦ ναοῦ ἔστω δαμοσ]ίος [κα]|θότι καὶ ὁ θεὸς ἔ[χρ]ησεν· [τ]ᾶς δ' ἐπερωτάσ[ε]|ως καὶ τοῦ χρησμοῦ ἀντίγραφά ἐστιν τάδε. | ἔδοξε τᾶι βουλᾶι καὶ τῶι δάμωι, ἀρχόντων Ξενο|μνάστου Ἀριστομάχου Σωσικλεῦς καὶ βουλᾶς γνώμα· | ὑπὲρ τᾶς ἐφόδου ἃς ἐποιήσατο Τιμ[ό]θεος Σωσικ|λεῦς, κατὰ δὲ ὑοθεσίαν Ἰσοπόλιος· ἀξίως αὐτῶι δοθῆ|μεν ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἀσγελάτα τό|πον, ὥσ[τε ναὸ]ν Ἀφροδίτας οἰκοδομῆσαι [portion omitted] συντελεσθέντος δὲ | τοῦ ναοῦ ἦμεν δαμόσιον καθὰ καὶ ὁ θεὸς ἔχρησε. τᾶς δὲ ἐπερωτάσιος καὶ τοῦ χρησμοῦ ἀντίγροφόν | ἐστι τὰ ὑπογεγραμμένα. | ἐπερωτᾶι Τιμόθεος [τὸ]ν θεὸν πότερον | αὐτῶι λῶιον καὶ ἄμει[νό]ν ἐστιν αἰτήσασθαι | τὰν πόλιν ἐν {τ}ῷ̃ι ἐπινοεῖ τόπωι, ἐν τῶι τοῦ | Ἀπόλλωνος τοῦ Ἀσγελάτα, ὥστε ναὸν τᾶς | Ἀφροδίτας οἰκοδ[ο]μῆσαι καὶ ἦμεν δαμόσιον, | ἢ ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ Ἀ[κ]λαπιοῦ ἐν ὤι ἐπινοεῖ τόπωι. ὁ θεὸς ἔχρησε αἰτήσασθ[α]ι ἐν τῶι το[ῦ] | Ἀπόλλωνος· τελεσθέντος δὲ τοῦ ναοῦ ἀνα|γραφῆμεν τό τε ψάφισμα καὶ τὸν χρησμὸν | καὶ τὰν ἔφοδον ἐστάλαν λιθίναν. περὶ δὴ | τούτων δεδόχθαι τᾶι βουλᾶι δεδόσθαι | αὐτῶι καθάπερ αἰτεῖται, εἴ κα [δό]ξηι | τᾶι ἐκκλησίαι.

9. On Apollo Aiglatas and his cult, see Ap. Rhod. 4.1705–1730, Conon *FGrH* 26 F 1, 49 (p. 210), Bremmer (2008), p. 249–266.

10. On the dynamic between individual and community in cult foundation, see Polinskaya (2023), esp. p. 314–30.

11. Hdt. 6.105–106.

12. Implied in Ἀθηναῖοι... ἱδρύσαντο... καὶ... ἱλάσκονται, 105.3.

13. On Pan in Attica, see further Borgeaud (1979), p. 195–237, Garland (1992), p. 58–62, Parker (1996), p. 163–168.

14. For the distinction, or sometimes blurring, between the two, see the papers in Dasen — Piérart (2005). The bibliography on 'private' religious associations of various kinds is

large, but note especially the collection Cazemier — Skaltsa (2022) and, for the interplay between different types of group in Athens, whether more or less *polis*-based, Ismard (2010).

15. Ar. *Ath. Pol.* 55.3.

16. Sourvinou-Inwood (1988), p. 264 (= 2000, p. 44).

17. On which see Ferguson (1944), Baslez (1996), Ustinova (1996), Arnaoutoglou (2003), Wijma (2022).

18. Some hellenistic associations allow us to see that an individual played a significant role in 'bringing them together' (συνάγειν), but not what was his authority for so doing: Arnaoutoglou (2003), p. 94–95.

19. On the position of such cults between community and individuals, with much valuable detail on the cases of Poseidonios and Diomedon, see Carbon — Pirenne-Delforge (2013).

20. *LSAM* 72 / *CRGN* 104: ἀποσ[τ]είλαντος Πο[σ]ειδω[νίο]υ χρησάσ[θα]ι | τῶι Ἀπόλλωνι, τί ἂν αὐτῶι τε καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ | γινομένοις καὶ οὖσιν, ἔκ τε τῶν ἀρσένων καὶ τῶν θ|ηλειῶν, εἴη λώϊον καὶ ἄμεινον ποιοῦσιν καὶ πράσ|σουσιν, ἔχρησεν ὁ θεός, ἔσεσθαι λώϊον καὶ ἄμει|νον αὐτοῖς ἱλασκομένοις καὶ τιμῶσιν, καθάπερ | καὶ οἱ πρόγονοι, Δία Πατρώϊον καὶ Ἀπόλλωνα Τελε|μεσσοῦ μεδέοντα καὶ Μοίρας καὶ Θεῶν Μητέρα· | τιμᾶν δὲ καὶ ἱλάσκεσθαι καὶ Ἀγαθὸν Δαίμονα Ποσει|δωνίου καὶ Γοργίδος, τοῖς δὲ ταῦτα διαφυλάσσουσιν | καὶ ποιοῦσιν ἄμεινον ἔσεσθαι…

21. *IG* I^3 977–982. Sanctuary work: 977, 980. Sacrificial instructions: 982. See Purvis (2003), p. 31–60, Pache (2011), p. 45–52, Graf (2013) p. 123–127, 131133, and on the experience of cult in the cave, Laferrière (2019).

22. *IG* I^3 980.

23. *SEG* 1.248, *I.Vallée Enipeus* 73; Pache (2011), p. 52–55.

24. Either 'a gift in return for instruction', probably that of her son (notably Voutiras [2011]), or 'a gift consisting of instruction', i.e. to the worshippers (Guarducci [1974]).

25. *IG* I^3 987. Parker (2020) argues persuasively that Xenokrateia is not claiming to have founded the sanctuary; ἱερὸν Κηφισοῦ is an adjectival phrase qualifying δῶρον, i.e. the relief. However the fact that the inscription sets out the rule for use of an altar ought surely to indicate that this also was part of Xenokrateia's gift. For a comprehensive interpretation of Xenokrateia as founder, see Blok (2018).

26. For instance the Poseidonios inscription cited above (*LSAM* 72 / *CRGN* 104, line 224ff.). See Arnaoutoglou (2003), p. 126–130.

27. Plato, *Laws* 6.759a–c (hereditary priesthoods, the lot), 6.759d–e, 11.914a, 12.947d, and esp. 5.738b–c (Delphi; numerous other references to consultation of oracles).

28. *IG* II^2 4960 with *SEG* 25.226, 47.232. See Garland (1992), p. 116–135, Parker (1996), p. 175–185, Wickkiser (2008), p. 62–76, Mylonopoulos (2023).

29. *I.Priene* 196: Ὑπνωθεὶς Φίλιος Κύπριος γένος ἐξαλαμῖνος | υἱὸς Ἀρίστωνος Ναόλοχον εἶδεν ὄναρ | Θεσμοφόρους τε ἁγνὰς ποτνίας ἐμ φάρεσι λεοκοῖς· | ὄψεσι δ᾽ ἐν τρισσαῖς ἥρωα τόνδε σέβειν | ἦνωγον πόλειως φύλακογ χῶρόν τ᾽ ἀπέδειξαν. | ὧν ἕνεκα ἵδρυσεν τόνδε θε{ι}ὸν Φίλιος.

30. Paus. 4.20.4, 26.7–8. See Deshours (2006), p. 195–204.

31. *I.Magnesia* 215a: Ἀγαθῆι τύχηι. ἐπὶ πρυτάνεως Ἀκροδήμου τοῦ Διοτείμου ὁ δῆμος ὁ Μαγνήτων ἐπερωτᾶι τὸν θεὸν περὶ τοῦ σημείου τοῦ γεγονότος ὅτι πλατάνου κατὰ τὴν πόλιν κλασθείσης ὑπὸ ἀνέμου εὑρέθη ἐν αὐτῆι ἀφείδρυμα Διονύσου, τί αὐτῶι σημαίνει ἢ τί ἂν ποιήσας ἀδεῶς διατελοίη· δι᾽ ὃν θεοπρόποι ἐπέμφθησαν ἰς Δελφοὺς Ἑρμῶναξ Ἐπικράτους, Ἀρίσταρχος Διοδώρου. θεὸς ἔχρησεν·| Μαιάνδροιο λαχόντες ἐφ᾽ ὕδασιν ἱερὸν ἄστυ, | Μάγνητες κτεάνοις ἐπαμύντορες ἡμετέροισιν, | ἦλθετε πευσόμενοι στομάτων ἀπ᾽ ἐμεῖο, τίς ὑμεῖν | μῦθος, ἐπεὶ Βάκχος θάμνῳ ἔνι κείμενος ὤφθη.| ἐξεφάνη δὲ ἔτι κοῦρος, ἐπεὶ πτολίαιθρα τιθέντες | νηοὺς οὐκ ὠκίσσατ᾽ ἐϋτμήτους Διονύσῳ. | ἀλλὰ καὶ ὥς, ὦ δῆμε μεγάσθενες, ἵδρυε νηοὺς | θυρσοχαροῦς· ἱερῆα τίθει δὲ εὐάρτιον ἁγνόν· | ἔλθετε δ᾽ ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε | Μαινάδας, αἳ γενεῆς Εἰνοῦς

ἄπο Καδμηείης·| αἳ δ’ ὑμεῖν δώσουσι καὶ ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλὰ | καὶ θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν ἐν ἄστει. | κατὰ τὸν χρησμὸν διὰ τῶν θεοπρόπων ἐδόθησαν ἐκ Θηβῶν Μαινάδες τρεῖς· Κοσκὼ Βαυβὼ Θετταλή, καὶ ἡ μὲν Κοσκὼ συνήγαγεν θίασον τὸν Πλατανιστηνῶν, ἡ δὲ Βαυβὼ τὸν πρὸ πόλεως, ἡ δὲ Θετταλὴ τὸν τῶν Καταιβατῶν· θανοῦσαι δὲ αὗται ἐτάφησαν ὑπὸ Μαγνήτων, καὶ ἡ μὲν Κοσκὼ κεῖται ἐν Κοσκωβούνῳ, ἡ δὲ Βαυβὼ ἐν Ταβάρνει, ἡ δὲ Θετταλὴ πρὸς τῷ θεάτρῳ. On the inscription and its context see Henrichs (1978), p. 123–137; Bettinetti (2001) p. 99–105; Jaccottet (2003), no. 146; II, p. 244–246; I, p. 77–78.

32. Eur. *IT* 87–88.

33. Paus. 1.26.6, 7.5.5–9, 9.12.4, 10.19.3; for other examples and discussion, Bettinetti (2001), p. 71–76, 89–99, Platt (2011), p. 96–97, and for arrivals of images in general, Steiner (2001), p. 82–84.

34. *IG* II^2 4960 with *SEG* 25.226, 47.232.

35. Dem. 21.51.

36. See Parker (1996), p. 199–217.

37. Hdt. 5.67. See Polinskaya (2023), p. 316–318.

38. Perhaps already known in the second half of the sixth century: Marx (2011).

39. Eur. *Ion* 211.

ABSTRACTS

Modern scholars discuss the foundation of cults in human terms, often through the opposition of public and private, city and individual. The Greeks themselves could also speak in this way, but they often represented cult institution as something initiated by a god. This is particularly noticeable in mythologising accounts of ancient foundations, but many literary and epigraphical sources also place a particular emphasis on the divine input. The typical pattern does not differ radically between public and ‘private’ cult (though we may note that the latter category includes various different groups). In public, *polis*-funded cults as well as other types, an individual (not necessarily a citizen) often served as the cult introducer, the point of initial contact with the deity ; the introduction is then sanctioned by an oracle (a recognised divine authority) and finally it is officially incorporated into the religious structures of the *polis*. There is a delicate balance between the authority of the city and that of the oracle, each respecting the other, as the city attempts to regulate and contain the unpredictability of the divine.

Les chercheurs modernes discutent de la fondation des cultes en termes humains, souvent en opposant le public et le privé, la cité et l’individu. Les Grecs eux-mêmes pouvaient également parler de cette manière, mais ils représentaient souvent l’institution du culte comme quelque chose d’initié par un dieu. C’est particulièrement visible dans les récits mythiques des fondations antiques, mais de nombreuses sources littéraires et épigraphiques mettent également l’accent sur l’apport divin. Le modèle typique ne distingue pas radicalement culte public et culte « privé » (bien que cette dernière catégorie inclue différents groupes). Dans les cultes publics, financés par la *polis*, ainsi que dans d’autres types de cultes, un individu (pas nécessairement un citoyen) servait souvent d’introducteur du culte, de point de contact initial avec la divinité; l’introduction est ensuite sanctionnée par un oracle (une autorité divine reconnue) et, enfin, elle est officiellement incorporée dans les structures religieuses de la *polis*. Il existe un équilibre délicat

entre l'autorité de la cité et celle de l'oracle, chacun respectant l'autre, tandis que la cité tente de réguler et de contenir l'imprévisibilité de la divinité.

AUTHOR

EMILY KEARNS

St Hilda's College, Oxford

Dionysus and *polis* religion

Robert Parker

1 In myth, as we all know, initial relations between Dionysus and a series of *poleis* were, let us say, difficult. The clash between Dionysus and the representative of one *polis*, Pentheus, is magnificently dramatised in Euripides' *Bacchae*, and the play is based on just one of a long series of myths of 'resistance to Dionysus'.[1] But resistance is always in vain, and that is the point of the myths. Agave at the end of the play expresses the wish to escape to somewhere where no-one knows anything of the *thyrsos*, but adds 'but may these things interest other Bacchantes' (1383–1387); and even within the play the chorus of Bacchantes sometimes sing anachronistically of worship of Dionysus as an established thing, a source of pleasure to rich and poor alike (417–432). They are not here talking about wild dancing in the mountains by women; it is more a matter of men getting agreeably drunk. But Diodorus speaks (4.3.2–3) of the acceptance in many Greek cities of exactly the practices that Pentheus resisted: married women and maidens revelling together in the mountains every second year in a shared state of possession (συνενθουσιάζειν), carrying *thyrsi*, raising cries and honouring the god. At Athens and other cities the image of Dionysus as an outsider to the world of the *polis* was preserved by rituals of arrival. At one Athenian festival, probably the Anthesteria, he came from the sea, while at the Dionysia his statue was brought in from the frontier of Attica.[2] But once there he was accepted, welcomed. In Athens, remarkably, he was united in a form of marriage with the wife of the *archon basileus*, the symbolic centre of the religious system:[3] their sexual union is among the rites which our source says are performed 'for the sake of the city' ([Dem.] 59.75). It is as if in *Bacchae* Pentheus had ceded his wife to the threatening god. Here we have the supreme expression of the full acceptance of Dionysus within *polis* religion, or at least within the religion of one *polis*, the one we know best. But in Macedonia too Dionysus famously had a devotee in the form of Olympias, mother of Alexander (Plut. *Alex*. 2.7–9): someone close to the centre of power in that region, therefore, was happy to handle snakes in honour of Dionysus.

2 In Athens, Dionysus had several festivals, including the dramatic festivals. Some of these were celebrated principally in private houses—that is true above all of the Anthesteria, probably the best-loved of all Athenian festivals—but even the Anthesteria had public aspects which mark it as belonging to *polis* religion. Day two, the Choes,

takes its name from the little jug known as *chous* (plural *choes*). Numerous surviving *choes* show chubby little boys, still crawling or only a little older; and two inscriptions of the second century CE speak of 'the Choes' as a landmark (often, alas, never reached) in a child's life. Possibly the little things were given a sip of diluted wine on this occasion. So the rite aimed at the symbolic socialisation of small boys, and thus had a clear role in the growing up of future citizens.[4] Athenian women, it is true, did not go out εἰς ὄρος εἰς ὄρος[5]. The main form of Dionysiac rite for them that we know of is the dancing round a rough image of Dionysus shown on the so-called Lenaea vases;[6] but they did send a team to Delphi to join the local Delphic Maenads or Thyiades in ὀρειβασία, 'mountain going'. Let us note *en passant* that this mountain going by Delphic women was evidently a regular, accepted institution: on one famous occasion they became lost in a snow storm and the men of a neighbouring *polis* courteously gave them refuge.[7]

3 The evidence for Sparta is notoriously bad. Dionysiac rites for women are quite extensively attested, and even something resembling maenadism—Virgil (*Georg*. 2.487–488) speaks of Mount Taygete as *virginibus bacchata Lacaenis*— but about organisation nothing is known. Drunken rites for men supposedly did not occur: a Spartan speaker in Plato's *Laws* boasts that any Spartiate would intervene against any display of public drunkenness.[8] Admittedly, we never really see behind the veil of secrecy covering Spartan life. But, according to what we are allowed to see, theirs was a Dionysus kept under control within the very special norms of a specific *polis*.

4 The best evidence for full acceptance of Dionysus into *polis* religion comes from two *poleis* of Asia Minor. The funerary inscription for one Alcmeonis of Miletus tells how the dead woman led the 'citizeness Bakchai (πολιήτιδες... βάκχαι) into the mountains', marching in procession before the whole city.[9] The expression used there, 'citizeness', is remarkable, but the question of women and citizenship is not my problem here. If Alcmeonis is processing 'before the whole city', the city clearly approves of her activity. From the 'job description' of a priestess from the same city comes one of the most famous of Dionysiac inscriptions, the one that contains the tantalising and terrifying word ὠμοφάγιον, 'raw-meat thing': 'When the priestess performs the rites on behalf of the city, it shall not be permitted for anyone to throw in an ὠμοφάγιον before the priestess throws one in on behalf of the city. And it is not permitted for anyone to assemble a *thiasos* before the public one.'[10] What horrors might lurk behind the 'raw-meat thing' thrown in by the Bacchants of Miletus? That too is not my problem (probably, in fact, nothing very dire): the crucial point here is that the first ὠμοφάγιον is thrown in 'on behalf of the city', and that this is to happen 'when the priestess is performing rites on behalf of the city'. So here we have maenadism in its most extreme form, eating of raw meat—or much more probably some tamed, token form of the same —carried on with public approval.

5 From Asia Minor again a text from Magnesia on the Maeander[11] tells how the citizens supposedly consulted Delphi (in the third century BCE?) about an image of Dionysus found in a tree, and were told to fetch three Mainads of the race of Ino from Thebes; these then established three *thiasoi*. Whether that oracle is authentic or not, the inscription set up by Magnesia clearly expresses public approval of maenadism. The three *thiasoi* come with Delphic approval and are set up by the *polis*; they are official.[12]

6 I cannot review the situation in all the 1035 *poleis* listed in the great Copenhagen *Inventory of Archaic and Classical Poleis*; in well over 1000 of them there is anyway little or

no evidence. We should probably imagine no small amount of activity that, though not part of state cult, was none the less perfectly acceptable and inoffensive. 'If anyone had summoned them to a Baccheion, they would have come here in crowds', says Aristophanes' Lysistrata in the first line of her play. The inscription from Miletus that attested the 'raw meat thing'[13] is also important here: no one is allowed to 'throw in' an ὠμοφάγιον before the priestess does so 'on behalf of the city', and no-one may assemble a revel band, *thiasos*, before the public one. So, there is no ban on assembling *thiasoi*, but the public *thiasos* comes first. Quite what being first means here is not clear, but for us the main point is that unofficial *thiasoi* are also tolerated. A ritual norm from Athens forbids the assembly of *thiasoi*, which are likely to be Dionysiac, in the Piraeus Thesmophorion (*CGRN* 78 / *LSCG* 36): the ban is not on assembling *thiasoi*, just on doing it in a particular place and at particular times. Herodotus' story of the downfall of the Scythian king Skyles (4.78–80) is relevant here. Skyles formed a desire to be 'initiated to Dionysus Baccheios', entered the Greek city of Borysthenes and joined a *thiasos.* But his Scythian subjects got to hear of it, and, not approving of 'a god who makes men mad', rebelled against him and eventually cut off his head. So, Bacchic *thiasoi* were acceptable in a Greek *polis*, intolerable among barbarians.

7 The most famous clash between Dionysiac religion and state authority in the ancient world surely deserves to be mentioned, even though it did not occur in Greece: the Bacchanalia affair in Italy in 186 BCE.[14] Here, unofficial religion ran riot, and the state intervened savagely, though eventually allowing aspects of the practices to continue in much weakened and more regulated form. Greece has no equivalent to the Bacchanalia affair; there is no ψήφισμα βουλῆς καὶ δήμου περὶ Βακχείων comparable to the famous *senatus consultum de Bacchanalibus*. It is tempting to say that this is because there was no need for such; the *polis* had always had Dionysus under control. But the incident does have a much less well-known Greek antecedent. According to Cicero, 'nocturnal rites' (*nocturna*) were abolished in central Greece by one Diagondas; Denis Knoepfler plausibly suggested that the unkown Diagondas is a corruption for Daitondas, a known Theban politician of the fourth century BCE.[15] If so, we have nocturnal rites, very likely to be or to include Dionysiac rites, banned by law in the fourth century BCE. Note that this was not abolition of a god but of a particular way of worshipping a god, exactly as happened at Rome with the Bacchanalia.

8 Also relevant are three sad court cases concerning women from fourth-century Athens. [16] In each, a woman was charged with leading revel bands. All three women were prosecuted, and two were executed. Unfortunately the precise charges are unclear. There is talk of things such as selling love potions, dealing in drugs and charms, leading shameless revels, introducing a new god. What gods these revel bands honoured is not clear either. The name Isodaites is named once, and Plutarch (in a different context) identifies Isodaites as a name of Dionysus.[17] If the identification is correct, this was the only time the Athenian state ever had any trouble with Dionysus, and it dealt with it ruthlessly. The issue is primarily not one of theology but of public order, of 'women-control'. Some cities had 'women-controllers', γυναικονόμοι, as a board of magistrates (e.g. Arist. *Pol*. 1323a 6): the control of the religious activities of women was certainly a central aspect of 'women-control'.

9 What conclusion do I draw from all this? Dionysus, the god who intrudes on cities, the god of madness, may seem of all Greek gods the one most alien to the order of the *polis*; we have seen that sensible Scythians did not approve of worshipping a god who makes

men mad. Myths tell of a new god resisted because apparently alien to the order of the *polis*, but finally accepted; cultic calendars tell of a much-loved god whose festivals were among the highspots of the year, for all classes of society (a situation also hinted at as we have seen in one chorus of *Bacchae*). Speaking of the regulation from Miletus (n. 9 above), Dodds said that 'The administration of Miletus was engaged in the ever recurrent task of putting Dionysus in a strait waistcoat'.[18] My conclusion is that, with rare exceptions, Greek *poleis* were very successful in doing so; cults of Dionysus were a central and successfully integrated part of *polis* religion.[19]

BIBLIOGRAPHY

M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge, 1998.

E.R. Dodds (ed.), *Euripides*, Bacchae, Oxford, 1960[2].

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1951.

A. Henrichs, "Greek Mainadism from Olympias to Messalina", *HSPh* 82 (1978), p. 121–160.

D. Knoepfler, "Un législateur thébain chez Cicéron (*De legibus* II 15, 37)", in M. Piérart, O. Curty (eds.), *Historia Testis. Mélanges d'histoire ancienne et de philologie offerts à T. Zawadzki*, Fribourg, 1989, p. 37–60.

R. Parker, "Demeter, Dionysos and the Spartan Pantheon", in R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm, 1988, p. 99–104.

R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

M. Valdésguía, "The Theoria of Athenian Women to the Oracle", in C.M. Mauro et al. (eds.), *People on the Move across the Greek World*, Madrid, 2022, p. 287–306.

J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990.

NOTES

1. See in brief Dodds (1960[2]), p. xxv–xxvi.
2. Parker (2005), p. 302–303 (Anthesteria), 318 (City Dionysia).
3. Arist. *Ath. Pol.* 3.5; Apollodorus, *Against Neaira*, 73 (among rites performed ὑπὲρ τῆς πολέως); Parker (2005), p. 303–305.
4. Parker (2005), p. 293–295.
5. Eur. *Bacch.* 116, 165, 985–986, where repetition captures Bacchic ecstasy.
6. Parker (2005), p. 306–312.
7. Delphic Thyiades: *De mul. vir.* 13, 249e; lost in snow storm: id., *De primo frigido*, 18, 953d; the Attic contingent Paus. 10.4.3. Cf. Valdés Guía (2022).
8. Pl. *Leg.* 637a–b; cf. Critias, fr. 6 West; Plut. *Lyc.* 28.4; Virg. *Georg.* 2.487–488; cf. Parker (1988).

9. *I.Milet* 733.
10. *CGRN* 138 / *LSAM* 48 (Miletus, 276/5 BCE).
11. *I.Magnesia* 215a; cf. Henrichs (1978), at p. 123–130 (who accepts the authenticity of the oracle).
12. See the text here in the paper of E. Kearns, p. 182, n. 31.
13. See n. 9.
14. See e.g. Beard — North — Price (1998), p. 91–96.
15. Cicero, *De Legibus*, 2.37; Cicero's 'Diagondas' is identified as Daitondas by D. Knoepfler (1989) (cf. *SEG*XXXIX 435); the identification is accepted in *LGPN*III.B *s.v.* Daitondas (4).
16. For sources see Parker (1996), p. 162–163.
17. Plut. *E. Delph*. 389a; *alii alia*.
18. Dodds (1951), p. 276.
19. For excellent remarks on the civic aspect of Dionysus see Vernant (1990), p. 209–212.

ABSTRACTS

According to many myths, Dionysus, the 'mad' god, was initially seen as representing a threat to the order of the *polis*. But the myths also tell of how Dionysus always overcame resistance, often violently. Historically, Dionysus had an accepted and often prominent place in the cult system of every Greek *polis* that we can observe in any detail. But a few cases of unofficial Dionysiac cults being suppressed are known, though nothing on the scale of the famous *senatus consultum de Bacchanalibus* of 186 BCE at Rome.

De nombreux mythes montrent Dionysos, le « dieu fou », comme une menace pour l'ordre de la *polis*. Mais ils disent aussi comment Dionysos a toujours vaincu, même violemment, la résistance qui lui était opposée. Historiquement parlant, Dionysos était accepté, et de manière souvent prééminente, parmi les cultes des cités grecques, du moins pour celles que nous pouvons observer avec un certain degré de détail. Mais on connaît quelques cas de cultes dionysiaques non officiels qui ont été supprimés, même si ce n'est pas à l'échelle du fameux sénatus-consulte des Bacchanales en 186 avant notre ère.

AUTHOR

ROBERT PARKER

New College, Oxford

Autorités sacerdotales et expériences religieuses individuelles en Anatolie d'après des objets-stèles inscrits

Nicole Belayche

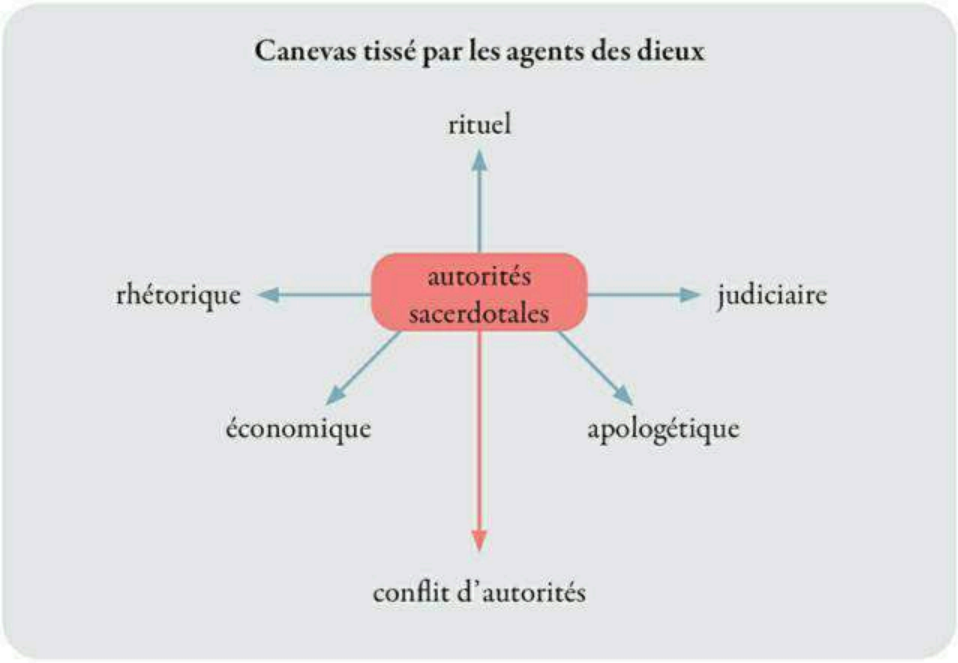
À Stephen Mitchell (1948–2024)

1 Dans cette enquête collective sur la tension entre individus et autorités religieuses normatives dans le cadre de la « *polis-religion* », j'ai choisi d'examiner un dossier cohérent[1] que l'historiographie a généralement compté au nombre d'expériences religieuses individuelles et personnelles : les historiettes gravées sur les stèles lydiennes et phrygiennes dites de « confession ». Cette catégorisation (*Beichtinschriften* depuis le premier recensement au début du XX^e^ siècle)[2] en dit long sur l'orientation typologique qui leur a été donnée. Certes, ces témoignages épigraphiques ne proviennent pas des centres urbains des *poleis*, mais de bourgs et villages (*kōmai* et *katoikiai*) qui faisaient partie des territoires des cités[3]. Mais la recherche récente a montré combien, dans l'Anatolie et le Proche-Orient romains, ces entités territoriales reproduisaient le modèle de la *polis* dans ses structures administratives et sociales, bâtiments collectifs, langage et valeurs[4]. Depuis la remarquable publication du corpus de ces textes par Georg Petzl[5], des savants ont cherché une meilleure catégorisation, sans s'accorder pour autant sur leur dénomination, car elle varie en fonction de l'étape du rituel jugée déterminante : textes de « confession », donc, dans une perspective psychologisante marquée par un regard chrétien, textes de « propitiation » ou de « réconciliation » pour qui s'attache à la clôture du processus rituel[6], ou encore textes de « glorification » ou « d'exaltation » selon une perspective *emic* qui tient compte à la fois de la finalité des textes et des acteurs (dévots et agents rituels)[7].

2 À mes yeux, les stèles en tant qu'objets dévotionnels relèvent de cette dernière catégorie et elles « représentent » en mots et en images autant d'arétalogies des dieux[8]. Mon enquête s'attache à pénétrer dans les coulisses de ces actes dévotionnels car les

autorités religieuses interviennent à divers niveaux dans des expériences qui, effectivement, furent individuelles au départ et révèlent des situations de crise. Mais on remarque difficilement ces autorités (d'où l'accent des savants sur les expériences personnelles) parce qu'elles sont le plus souvent masquées dans le discours. Or, l'approche que l'historien a de ces expériences ne passe plus qu'au travers de ces discours qui présentent un canevas que les prêtres ont tissé *(Fig. 1)*. J'en suivrai la trame pour éclairer la tension entre expériences individuelles et autorités normatrices.

Fig. 1. Canevas tissé par les agents des dieux. Conception N. Belayche. Réalisation B. Stasse.



3 La rationalité de la construction des textes et leur caractère stéréotypé, l'accent mis sur les mêmes étapes rituelles systématisées, la judiciarisation du processus — voire son utilisation apologétique dans certains sanctuaires —, les modalités de tarification des sanctions, tout cela combiné porte la trace d'un encadrement étroit par les autorités sacerdotales soucieuses d'en conserver et d'en publier la mémoire dans les cours des sanctuaires, à la façon des *iamata* d'Épidaure qui jouaient en même temps le rôle d'archives médicales[9]. Les traces de ce poids sacerdotal se lisent jusque dans les frictions que les pouvoirs sacerdotaux suscitaient parfois face à des autorités de la *polis* (police, médecins).

4 Les textes dits de confession sont souvent des textes longs (jusqu'à une vingtaine de lignes) car ils rapportent dans le détail un processus rituel complexe enclenché par une histoire vécue à un moment de crise individuelle ou plus largement familiale, puisque les individus se laissent peu voir coupés de leur parentèle[10]. Ces histoires entreraient dans la rubrique « faits divers » (vols, destructions, atteintes à des personnes) survenus dans des villages de Lydie et de Phrygie entre le I^er^ et le III^e^ siècle de notre ère, à cette différence près que la majeure partie des délits sont religieux ou rituels du fait que les dieux, donc leurs sanctuaires, sont considérés comme des maîtres dans les *kōmai*[11]. Quelques-uns concernent des conflits de voisinage, de propriétés de terre ou de bétail, sur lesquels les dieux ont aussi droit de regard en tant que régnant sur les villages

comme *kyrioi*, *basileis*, *tyrannoi* du territoire et garants de leur justice et de l'ordre social[12]. Ces textes édictent donc les normes qui concernent tant les biens (par exemple un bois sacré[13]) que les personnes, régis ou supervisés par des sanctuaires de dieux locaux (le plus souvent Mèn et une *Mētēr* avec divers noms topiques), c'est-à-dire par leurs personnels sacerdotaux. Dans ces historiettes pourtant, les agents rituels détenteurs d'un pouvoir — qu'ils soient appelés ἱερεῖς/prêtres ou non —, sont rarement mentionnés sinon dans les tarifications[14]. Dans quelques cas ils servent d'indication de datation[15], mais la majorité des textes utilise les calendriers civiques. Dans quelques autres cas, ils ont joué un rôle médiumnique dans l'évènement[16], car la distinction entre prêtres et devins ou prophètes était poreuse[17]. Alors que l'épigraphie religieuse anatolienne, souvent honorifique dans les centres urbains, fait la part belle aux prêtres membres de l'élite, leur présence ici « en coulisses » dans cinq registres (voir *Fig. 1*) invite à les démasquer[18].

5 Le contexte historiographique de la tension entre individus et autorités religieuses normatives à l'époque impériale n'est pas étranger au fait qu'on n'ait pas (ou si peu) recherché la présence des prêtres dans ces récits d'expériences. Malgré une recrudescence de travaux dans les vingt dernières années sur la vitalité des religions civiques dans les cités du monde romain hellénophone, envisagées surtout d'un point de vue socio-politique[19], les recherches sur les modes de relation entre dévots et dieux, et leurs évolutions — et donc la représentation du divin — sont restées dominées par la vision d'une évolution interne des paganismes vers une conception plus hiérarchique du monde divin, de type hénothéisante[20], et vers la recherche de relations directes entre dévots et dieux : « *seeing the gods* », écrivait R. Lane Fox[21]. La tendance post-moderne des sciences humaines, une tendance « libérale » tout occupée d'individu et d'individualisation[22], a conforté cette approche, jusqu'à remplacer l'horizon herméneutique longtemps christianisant par un horizon cognitif dés-historicisant d'une autre manière. Dans ce contexte épistémologique, l'approche d'expériences personnelles comme celles d'Aelius Aristide dans ses *Discours sacrés* (pourtant largement reconstruites par la rhétorique), celles des inscriptions dites de confession, ou encore celles de « mystères » auréolés d'une lecture mysticisante, a conduit à laisser dans l'ombre l'environnement sacerdotal (et templaire) dans lequel ces expériences arrivaient, et l'impact que cet environnement avait sur leur déroulement et sur les narrations qui nous en sont parvenues.

Autorités sacerdotales, formulaire rhétorique et médiatisation par l'écriture

6 Loin de recueillir l'épanchement du cœur des dévots en une supposée « confession », les textes expriment le schéma d'une représentation religieuse portée par les agents qui servent dans les sanctuaires. La structure générale des textes en quatre étapes après l'acclamation du dieu[23] trahit déjà l'existence d'une norme et donne un premier indice fort du rôle joué par les prêtres. Malgré des variations possibles dans l'ordre des étapes[24], cette rhétorique formulaire récurrente, dans le lexique aussi, pointe vers une autorité qui au moins supervisait la pratique, au plus y participait en se faisant elle-même narratrice, comme on va le voir. L'aveu de la faute[25] est en réalité contraint par un malheur qui frappe effectivement le dédicant, sa famille ou ses biens, mais que les prêtres lui interprètent comme étant une punition divine. En vertu de ce scénario, les

prêtres ont construit des séquences rituelles liées à ce qu'ils ont interprété comme une expérience des dieux, et donc un schéma narratif par étapes. L'étape finale *(stēlographein)* révèle le but de la gravure de la stèle[26], dont fait partie le récit de l'aveu et des souffrances du dévot *(homologein)*. Il s'agit d'exalter la toute-puissance justicière des dieux, leur *nemesis*[27], car les stèles sont destinées à s'afficher dans les sanctuaires[28] à titre de mémoriaux[29] qui entrent dans la communication des gestionnaires des sanctuaires ; d'où l'insistance sur la publication de la glorification des dieux sur lesquels reposait leur autorité. L'érection de la stèle inscrite (étape 4) n'est pas nécessaire à la propitiation des dieux (étape 3), qui a pu consister en une offrande expiatoire ; elle a pour fonction de glorifier le dieu dans son sanctuaire de façon pérenne.

7 La structure des textes s'attache à exprimer la logique causale entre les étapes (« alors que… donc les dieux… et le dévot… et maintenant le dévot »)[30], ce qui peut évoquer la forme binaire du contrat votif : « *si tu* [le dieu]*…, tunc ego* [le dévot]… » Le schéma votif traditionnel se lit dans quelques textes effectivement, mais il est inséré dans un processus plus complexe qui déborde la relation obligataire traditionnelle. Un texte, certes mutilé, laisse comprendre néanmoins que les dieux ont puni une famille, car elle n'avait pas fait les offrandes de blé et de vin réclamées, « et parce qu'ils n'avaient pas fait inscrire la stèle (καὶ οὐκ ἐστη[λλογρά]φησαν)[31] ». Un couple s'est acquitté de son vœu (ἀπέδω[καν] τὴν εὐχήν) à Artémis Anaitis et Mèn de Tiamos « en témoignant des puissances des dieux » (μαρτυροῦντες τὰς δ[υνά]μις τῶν θεῶν)[32]. Le *martyrion* n'est pas que dans la matérialité de la stèle ; il consiste aussi en une nouvelle attitude, eulogique, du dévot. Prepousa par exemple, qui se fait représenter en relief sur la stèle, était devenue impie pour un vœu exaucé et non acquitté ; elle fut punie par la divinité dans la personne de son mari. Or, elle ne se contenta pas d'acquitter le vœu (ἀποδίδι) — sans doute inscrire la stèle. Désormais, elle loue « Mèn Axiottènos et sa puissance » (ἀπὸ νῦν εὐλογῖ)[33]. Cette étape eulogique ne remplace pas terme à terme le registre habituel de l'εὐχαριστήριον (εὐχαρίστω), qui, dans les stèles dites de confession, est plutôt utilisé au sens plus étroit ou « technique » de remerciement[34] sauf dans trois cas[35]. L'eulogie est pérenne grâce à la gravure et elle fait écho à l'acclamation des puissances des dieux qui chapeaute souvent les textes, voire les scande[36]. Sur une stèle, le relief renforce l'étape finale (4) qui pérennise la nouvelle disposition religieuse des dédicants en utilisant des codes iconographiques connus : la dévote agenouillée ou debout main droite levée paume vers le ciel en signe de prière[37].

8 Évidemment, toutes les inscriptions, qu'elles soient votives ou dédicatoires, sont formulaires, même lorsqu'elles font état d'une expérience de la divinité, prescriptrice (κατ' ἐπιταγήν) en songe par exemple (κατ' ὄναρ, κατ᾽ ὄνειρον, etc.). Un certain Artémôn a même dédié son autel sur la trace des empreintes du dieu (ἐπὶ τὰ ἴχνη), mais selon des codes épigraphiques banals[38]. La majeure partie des inscriptions religieuses, peu circonstanciées en général, témoignent des pratiques épigraphiques d'officines de lapicides qui devaient graviter dans les environs des sanctuaires[39], et qui adaptaient leurs modèles aux *desiderata* des clients. Le constat du stéréotype est plus inattendu dans le cas de récits si dramatiques humainement, mais où se succèdent pourtant des étapes comme autant de figures imposées : douleur et peur[40] jusqu'à la mort parfois, pour finir sur la satisfaction et la vénération des dieux. L'écriture du texte ne peut pas être laissée à la liberté du dévot puisque la stèle inscrite constitue le point d'orgue de la réconciliation avec le dieu. Étant donné que la stèle est destinée à

s'afficher dans le sanctuaire, et à plus forte raison lorsque les dieux l'ont réclamée, les prêtres doivent encadrer la réalisation de ces témoignages, d'où leur construction stéréotypée. C'est pourquoi les récits gravés relatent, assurément, des expériences singulières, mais ils ne sont pas le produit d'un élan religieux spontané et gracieux : ils fixent des récits autorisés du retour du dévot dans la bienveillance des dieux. L'insistance sur la dernière étape de glorification des dieux (4) invite à réfléchir aux ressorts qui articulent l'ensemble du processus : la stèle sert de signal de la puissance des dieux[41]. À titre de comparaison, Asclépios aussi est une divinité jalouse de l'écriture de ses vertus, et le consultant de l'oracle de Trophonios à Lébadée est lui aussi obligé d'inscrire la réponse de l'oracle et de l'afficher dans le sanctuaire[42].

Fig. 2. Petzl (1994), p. 47, n° 38. Courtoisie de l'auteur.

9 Beaucoup de textes emploient la troisième personne, au lieu de la première personne qu'on attendrait dans un récit d'expérience personnelle de type « confession ». Un narrateur relate des faits et les étapes rituelles jusqu'à l'étape finale de la glorification, et, alors, advient la première personne (ἀπὸ νῦν εὐλογῶ)[43]. C'est le cas dans l'affaire de Iucundus et Tatias qui court sur trois générations : après qu'un narrateur a rapporté le déroulé de l'affaire jusqu'à la glorification, alors, la fratrie des petits-enfants qui ont clos le processus rituellement parle à la première personne : ἀπὸ νοῖν εὐλογοῦμεν στηλλογραφήσαντες τὰς δυνάμις τῶν θεῶν[44]. Ces alternances entre troisième et première personnes ne sont pas fortuites. Elles donnent à voir deux types de statut locuteur : le statut extérieur de narrateur qui veille à consigner une historiette signifiante — les prêtres si je comprends correctement —, et le statut subjectif de ceux qui ont vécu l'affaire avec la transformation qu'elle a produite. Dans d'autres cas, comme celui de Trophimè, le changement de personne signale les rôles successifs de

chacun, la dévote et le(s) dieu(x), mais sa consultation de(s) dieu(x) est à la troisième personne, peut-être parce que les prêtres intervenaient pour l'interprétation[45].

10 À mon sens, ces curiosités grammaticales ne trahissent pas un mauvais grec de villageois rustres et enclavés comme on a pu le penser[46], puisqu'elles suivent une logique. Elles trahissent une ombre portée par une autorité encadrante, et s'ajoutent à la structure stéréotypée des textes. La stèle est l'un des vecteurs de la glorification que les dieux exigent[47], et ceux-ci, c'est-à-dire les prêtres, mettent la gravure des stèles au premier rang de leur stratégie médiatique[48], outre les profits qu'ils en retirent[49]. Dans ces villages ruraux, où l'analphabétisme était sûrement majoritaire, ce sont les prêtres, c'est-à-dire les élites de ces villages où le dieu est roi/*basileus* et riche possédant[50], qui ont choisi de magnifier le dieu par un acte d'écriture qui pérennise la manifestation de son pouvoir[51].

Autorités sacerdotales et recours à la parole des dieux

11 Un deuxième indice du rôle joué par les prêtres tient dans leur contrôle des moyens rituels utilisés pour négocier la crise, au premier rang desquels la consultation des dieux[52] qui passe obligatoirement par leur interprétation[53]. La parole oraculaire ne fait que « signaler », *sēmainein*, disait Plutarque citant Héraclite[54], et elle ne prend forme effective qu'une fois que les hommes ont décrypté le signe, c'est-à-dire en ont déterminé le sens. Dans ces textes lydo-phrygiens de confession, propitiation ou exaltation selon la perspective adoptée, les attestations explicites d'oracles ne sont pas nombreuses[55] : un seul [ἐμαν]τεύσατο[56] et un κεκληδονίσθε[57], outre une parole de consolation : « μὴ φ[ο]βοῦ » (n'aie pas peur)[58]. Les réponses que nous conservons portent sur les raisons des malheurs supportés (la faute)[59] ou sur les moyens propitiatoires pour se réconcilier avec les dieux, que certains textes appellent ἱεροπό(ι)ημα[60]. Les prêtres encadrent nécessairement les consultations des dieux en tant qu'interprètes — outre que le rituel qui en sortira leur profitera immédiatement par les offrandes expiatoires (voir *infra*), et surtout à plus long terme par l'effet d'image (l'accumulation des stèles inscrites visibles dans les cours des sanctuaires, en rehaussant la réputation des lieux, devait stimuler leur fréquentation). La consultation peut porter sur des règles religieuses banales, par exemple un contrat votif non acquitté. En 235/6 de notre ère, Tatianè a fait vœu à Mèn Axiottènos d'offrir un taureau (εὐξαμένη ταῦρον) pour (le bien-être de) ses frères[61] ; elle fut exaucée (ἀκουσθεῖσα), mais n'avait pas les moyens de s'acquitter du sacrifice promis (μὴ δυναθεῖσα δὲ ἀποδοῦναι ταῦρον). Alors « elle a interrogé le dieu [ἠρώτησε τὸν θεόν] et il a accepté de recevoir une stèle en échange [συνεχώρησε ἀπολαβεῖν στήλλην][62] ». Le relief qui surmonte le texte *(Fig. 3)* montre justement le dieu Mèn debout de face entre deux petits lions, tenant le sceptre de son pouvoir absolu, et à sa gauche un bœuf anatolien à bosse évoquant le contrat votif en image seulement. La consultation porta sur l'offrande de substitution indispensable puisque le partenaire divin était créditeur au titre du contrat votif.

Fig. 3. Petzl (1994), p. 78, n° 61. Courtoisie de l'auteur.

12 On pourrait s'étonner que ce texte soit compté au nombre des textes dits de confession, car il n'y est pas question de punition, sauf s'il s'agit de documents de glorification des dieux auxquels les prêtres portaient un intérêt tout spécial. D'autres cas sont plus complexes en ce qu'ils combinent toutes les autorités locales. Ammianos et Hermogénès, les deux fils de Tryphon, avaient empêché leur père de se réconcilier avec les dieux avant qu'il ne meure. Supportant en héritage les effets de l'impiété commise, ils sont allés au sanctuaire (πάρισιν) et ont non seulement « interrogé les dieux [ἐρωτῶντες τοὺς θεούς] » — Mèn Motyllitès, Zeus Sabazios, Artémis Anaitis, « et le grand sénat et assemblée des dieux [μεγάλην συνᾶτος [*senatus*] καὶ σύνκλητον τῶν θεῶν] » —, mais aussi « le village [τὴν κατοικίαν] » et « le sacré *doumos* [τὸν ἱερὸν δοῦμον] », de façon à trouver la propitiation (ἵνα ἐλέου τύχωσιν)[63]. La liste des instances interrogées regroupe instances divines (le panthéon local)[64] et humaines (la communauté villageoise avec son association sacrée[65]). Tout le système du contrôle des villages intervient ici, emmené par ses dieux, donc par leurs agents, et par la communauté qui est construite autour du sanctuaire et qui protège les plus faibles, des orphelins par exemple[66].

13 La communication avec le dieu peut s'être faite en rêve, mais cela diffère peu des consultations formelles. Dans les récits qui évoquent des apparitions oniriques, les documents emploient des formules oraculaires comme « le dieu εἶπεν/dit » ou « ἐχρημάτισεν/a rendu un oracle[67] ». Le message reçu sans consultation formelle met en avant l'initiative divine. Un certain Meidôn, dont les serviteurs avaient souillé le sanctuaire de Zeus Trôsou, devint aphasique en raison de l'impiété commise ; mais le dieu lui envoya en songe les modalités d'expiation (παρεστάθη αὐτῷ εἰς τοὺς ὕπνους), dont la stèle gravée fait partie : « ériger une stèle et y inscrire ce qu'il avait souffert [ἃ πέποσχεν] », c'est-à-dire publier l'étendue des pouvoirs justiciers de Mèn. « Et alors, il a

(re)commencé à parler[68]. » Sur le relief qui surmonte l'inscription, l'aigle, attribut visuel du Zeus local, perché sur l'autel[69], inscrit métaphoriquement le message figuré dans un contexte rituel. Le rêve exprime donc la réglementation édictée par les dieux[70], et que les prêtres contrôlaient au moyen des processus rituels.

Autorités sacerdotales, érection du sceptre et justice divine

14 Le rôle judiciaire des prêtres donne un troisième indice de la présence sacerdotale. La formule « ériger le sceptre » (τὸ ἐπεστάσθαι σκῆπτρα) signifie rendre le dieu présent[71] et donc activer sa puissance justicière qui est opérée et « traduite » par les prêtres. Il est probable que la procédure par le sceptre est la toile de fond implicite de beaucoup de ces textes, de même qu'on la retrouve dans les malédictions pour protéger les tombeaux[72].

15 Sur le relief de la stèle de Claudia Bassa *(Fig. 4)*, citoyenne romaine (en 253/4)[73], on reconnaît un prêtre dans le personnage qui est à gauche de l'autel pour le spectateur, tenant le sceptre en main gauche[74] et sa couronne en main droite. De l'autre côté de l'autel, la dévote verse probablement de l'encens sur l'autel[75]. À Tarsi (dans la cité de Sattai), qui a pour maître (βασιλεύων) Mèn Axiottènos, l'érection du sceptre garantit son ordre dans le bain public.

Fig. 4. Petzl (1994), p. 21, n° 12 (détail). Courtoisie de l'auteur.

> Alors que le sceptre avait été dressé, pour le cas où quelqu'un volerait quelque chose dans le bain (public), un manteau ayant été dérobé, le dieu fut irrité contre le voleur et fit qu'au bout de quelque temps celui-ci lui remit le manteau et avoua. Cela étant, le dieu ordonna par les soins d'un messager [ὁ θεὸς οὖν ἐκέλευσε δι' ἀνγέλου] que le manteau fût vendu et que les puissances fussent inscrites sur la stèle [στηλλογραφῆσαι τὰς δυνάμεις][76].

16 Comme dans les centres urbains, les stèles font office d'affichage public des normes communautaires dans les sanctuaires, *epiphanestatoi topoi*. La nature de la première communication divine avec le voleur reste une énigme ; elle fait peut-être suite à un « appel à la justice divine » qui abandonne généralement le bien recherché à la divinité pour prix de sa *nemesis*[77]. En tout cas, sur le relief *(Fig. 5)*, Mèn s'affiche régalien, main droite appuyée sur le sceptre dont l'érection active la juridiction permanente du maître des lieux sur le bain, voire sur le village[78]. À sa droite, sur un support, est étalé l'objet du délit, le manteau dont le produit de la vente a dû grossir le trésor du temple[79]. Visuellement, par les rapports de taille entre le dieu et l'humain (le voleur) au registre inférieur, le relief affirme la suprématie du garant de l'ordre villageois, glorifié dans l'acclamation initiale, à la justice duquel les habitants sont soumis[80]. Le recours au sceptre mentionné dans les textes n'était certainement pas qu'une formule métaphorique ; il consignait une procédure rituelle effective qui se déroulait à l'autel, et on peut plausiblement envisager que c'étaient les prêtres qui le manipulaient. La justice divine passe aussi par les enquêtes des dieux eux-mêmes, impatients de recevoir leur dû en cas d'engagement votif comme celui de Prepousa déjà évoqué[81]. A. Chaniotis avait analysé le vocabulaire juridique (grec et romain) utilisé[82]. Ce formalisme conduit dans les coulisses sacerdotales où les dieux recherchent (ἐπιζητέω) la faute (ἐπεζήτησεν ὁ θεὸς τὸ ἁμάρτημα[83]) ou plus souvent la solution rituelle de sortie de crise[84]. À nouveau, l'historiette de Tatias développe le processus étant donné qu'elle avait pris les dieux à témoin :

> Ils ont demandé [ἐπεζήτησαν = *en faisant une enquête*] que soient déliés le sceptre [λυθῆναι τὸ σκῆπτρον] et les imprécations qui avaient eu lieu dans le temple [καὶ τὰς ἀρὰς τὰς γενομένας ἐν τῷ ναῷ][85].

Fig. 5. Petzl (1994), p. 3, n° 3. Courtoisie de l'auteur.

17 C'est à l'autel que les dévots juraient ou que ceux qui s'en remettaient à une procédure de type ordalique déposaient leurs imprécations sous forme de tablettes *(pittakes)*. Toutes ces modalités de la justice divine et les règlements sur lesquels elle statuait (règles sociales et normes tarifaires) sont énoncés par les prêtres. Concernant ces procédures qui mettent en acte la justice divine, l'affaire de Théodoros est la plus exemplaire. Tel un Dom Juan du IIIe siècle de notre ère, ce libertin a dans un premier temps échappé aux effets de trois fautes sexuelles par trois offrandes piaculaires (dont les prêtres sont aussi bénéficiaires)[86]. À la quatrième, une « assemblée », un « sénat » des dieux en forme de tribunal (ἠρωτημαίνος ὑπὸ τῆς συνκλήτου, l. 22)[87], est interrogé et l'inscription rapporte l'interrogation devant ce tribunal d'un Zeus propitié qui agit en « défenseur » de Théodoros.

> [...] J'ai eu Zeus pour défenseur (παράκλητον).
> [*Zeus*] : « Vois ! Je l'ai aveuglé pour ce qu'il a commis [κατὰ τὰ πυήματα πεπηρώκιν], mais à présent, il a apaisé les dieux [νῦν δὲ εἰλαζομένου αὐτοῦ τοὺς θεούς] et en le gravant sur la stèle, il a effacé ses fautes [στηλογραφοῦντος ἀνερύσετον τὰς ἁμαρτίας]. »
> Interrogé par le conseil : « Je [Zeus] suis secourable [εἴλεος εἶμαι] puisque la stèle m'a été dressée [ἀναστανομένης τῆς στήλλην μου] au jour que j'ai prescrit [ᾗ ἡμέρᾳ ὥρισα][88]. »

18 Que ce fût sous la forme d'un « théâtre sacré » ou de jeux de rôle, ou sous une forme plus métaphorique[89], les prêtres devaient mener une procédure judiciaire sous couvert d'oracle puisque les dieux étaient interrogés.

19 Enfin, d'autres marques d'autorité sacerdotale existent, lors de l'étape judiciaire du processus rituel, à savoir les serments et imprécations qui se faisaient à l'autel où les dieux, que les prêtres présentifiaient par l'érection du sceptre, agissaient en témoins de la foi jurée. Ils peuvent être seulement oraux comme les imprécations de Tatias (ἀρὰς ἔθηκεν), la marâtre qui est de surcroît parjure puisque ses fils ont été châtiés[90]. Les imprécations d'Artémidoros, floué lors d'un commerce de vin, sont écrites ; la tablette (πιττάκιον) qu'il donne pour réclamer la justice divine devait nécessairement recevoir l'aval des prêtres pour être déposée. Le lieu (le sanctuaire) comme la procédure (par le sceptre) ne peuvent s'imaginer en l'absence des prêtres.

Autorités sacerdotales et profits

20 Un quatrième indice est économique : il concerne les profits que les prêtres engrangeaient lors de la procédure[91]. L'acquittement expiatoire de celui qui « délivre du sceptre » (ὁ λύων σκῆπτρον) les intéresse directement (θήσει ἐπὶ τὸ ἱερόν).

> Alors que Sardion avait juré et s'était parjurée, pour cette raison — puisqu'elle était mineure — Eudoxos ayant payé 9 oboles [= 1,30 dr.] a délivré des serments [ἔλυσε τοὺς ὅρκους] et a fait inscrire la stèle [ἐστηλλογράφησε] et il rend grâce. [...][92].

21 Le tarif exigé par le dieu dans ses réponses est une « interprétation » des prêtres, comme dans tout processus de « réclamation » des dieux[93]. Ceux-ci peuvent avoir établi un système d'expiation tarifé dont la stèle d'Eudoxos, en 166/167, consigne les clauses, sans les séparer graphiquement du cas particulier d'Eudoxos. Les « faits divers » individuels sont autant d'occasions de graver dans la pierre des procédures religieuses normées.

> Pour que les serments par le nom d'Axiottènos soient levés, [on fera] en sorte que celui qui délivre du sceptre acquitte 175 deniers ; en outre, sur cette somme, il retiendra le prix qu'Axiottènos a demandé [ἐπερωτήσι *(au sens technique : interroger un oracle)*], si cela était inscrit correctement [εἰ ταῦτα δικαίως γεγραμμένα εἰσί], de façon à [avoir le droit d']ériger la stèle [ἵν' ἀνέσστησε τὴ[ν] στήλλην] ; le délieur du sceptre déposera dans le sanctuaire [θήσει ἐπὶ τὸ ἱερόν] 175 deniers et le sceptre sera délié justement [...] les dieux ayant ainsi été déliés conformément à leur décision [κατὰ ὡς ἐπέκρεινα[ν ? α]ὐτόν][94].

22 Une part de l'amende (les pourcentages varient[95]) est déterminée par le dieu dans une communication de type divinatoire dont les modalités nous échappent hélas ; elle sert à payer la fabrication de la stèle, confectionnée, ou seulement supervisée, par les prêtres puisqu'elle doit être inscrite δικαίως, c'est-à-dire conformément aux règles et, donc, en relatant les étapes de la procédure.

23 Les sanctuaires ne retirent pas que des profits matériels de ces résolutions de crise. Le capital symbolique que les dieux engrangent avec leur glorification assure les prêtres que leur pouvoir, au travers du sanctuaire, est garanti. Ainsi un certain Pollion, après avoir relaté la faute et son châtiment, a-t-il joint à l'offrande expiatoire traditionnelle l'érection de la stèle glorifiante qui délivre de la colère des dieux (τὴν θυμολυσίαν) :

> Il a levé [la punition] par un *triphônon* — une taupe, un moineau et un petit thon — et la délivrance de leur colère, les dieux l'ont obtenue, selon la coutume, par l'érection de la stèle [ἐν ἔθι ἀναστανομένης τῆς στήλης][96].

Autorités sacerdotales et enjeu apologétique

24 L'insistance mise sur la glorification pérenne des dieux par l'objet-stèle (« il a dressé le témoignage », ἀνέστησε δὲ τὸ μαρτ[ύ]ριον [97]) et sur sa nécessité pour retrouver une situation apaisée oriente vers un dernier indice du rôle des prêtres. L'enjeu est théologique, au sens étymologique du terme (un discours sur les dieux) et apologétique. Il est inattendu en polythéisme qu'on sait ne pas avoir de « doctrine » théologique. Mais les prêtres, en encadrant ces récits d'expériences de vie, réussissent à diffuser une conception des dieux qu'ils servent qui les sert en retour. On a noté que la fonction de l'aveu par les dévots (étape 2 du processus) n'est pas pénitentielle, mais eulogique. L'aveu est une manière d'exposer la grandeur et toute-puissance des dieux, en affirmant que leur colère est la juste rétribution *(nemesis)* du mépris de leur *dynamis* (puissance) exprimée une fois en termes de « vertu » *(aretē)*[98] — d'où la multiplication des formules acclamatoires qui ouvrent ou ferment les textes[99]. De façon plus explicite encore, dans certains sanctuaires comme celui d'Apollon Lairbènos[100], le texte gravé se clôt sur une parénèse exhortant les fidèles (παρανγέλλει πᾶσιν ἀνθρώποις) à « ne pas mépriser le dieu » (ὅτι οὐ δεῖ καταφρονεῖν το[ῦ θε]οῦ) [101], et donc à suivre les règles religieuses et morales, relatives au parjure par exemple[102]. La toute-puissance des dieux gravée en mots est figurée iconographiquement par le geste eulogique des dévots *(Fig. 2)*. L'autorité des dieux activée par les prêtres n'est pas circonscrite au sanctuaire, mais s'étend à tout le village comme l'atteste (dans un grec difficile) Eutychis (?) qui y pénétra par deux fois impure (διῆθα τὴν κώμη β' ἄναγνα) : « Je conjure que personne ne méprise les dieux puisqu'il aura la stèle comme exemple[103]. » Babou de son côté s'affiche comme « un modèle (‹ὐ›πόδει‹γ›μα) pour les autres dans ce lieu » ; et elle appelle le bonheur sur elle-même et les siens, et sur les gens *(laos)* qui viennent au sanctuaire (συνερχομένου λαοῦ ἐπ' ἀγαθῷ)[104]. Cette orchestration apologétique est

certainement la plus originale au sein de la documentation polythéiste de l'Anatolie impériale, mais elle n'est qu'une extension cohérente avec la finalité générale de ces textes : exalter les dieux. Les enseignements qui sont posés au travers de ces historiettes portent sur des engagements (socio-)rituels, ceux qui intéressent les prêtres justement.

25 La seule fenêtre ouverte sur ce qui s'approcherait le plus de l'expression d'une expérience individuelle concerne les attestations d'interventions de messagers des dieux, *angeloi* — une dénomination qui cherche à rendre compte de l'expérience de la divinité et de ses puissances[105].

> Chryserôs et Stratoneikos ont interrogé les dieux ancestraux [ἠρώτησαν [...] τοὺς πατρίους θεούς] sur les actes connus et inconnus selon ce qui nous a été révélé par le messager du dieu Mèn Petraeitès Axetênos [καθὼς ἡμῖν ἐδηλώθη ὑπὸ τοῦ ἀνγέλου τοῦ θεοῦ Μηνὸς Πετραείτου Ἀξετηνοῦ] ; donc moi Ammias je rends grâce pour Dionysias, et nous avons versé cent deniers comme les dieux ancestraux le réclamaient [καθὼς ἐπεζήτησαν οἱ πάτριοι θεοί][106].

26 La révélation, peut-être en rêve, que porte l'*angelos* de Mèn, le dieu maître, indique la procédure piaculaire à entreprendre auprès des dieux locaux. Ceux-ci sont interrogés à la fois sur la cause des malheurs (« les actes connus et inconnus », ἐξ εἰδότων καὶ μὴ εἰδότων) et sur l'acquittement expiatoire (cent deniers). L'historiette combine un panthéon ancestral au sein duquel le Mèn local joue un rôle prédominant et bienveillant en envoyant son messager. Mais, au bout du compte, elle ne fait que confirmer les procédures habituelles qui aboutissent au sanctuaire avec une lourde amende, et donc elle renforce l'autorité des sanctuaires et de leurs prêtres.

Autorités sacerdotales et conflits d'autorités

27 On peut enfin mesurer le poids de l'autorité qu'exerçaient les sanctuaires et leurs serviteurs par son revers, en détectant son impact dans quelques cas de résistance des populations, par tentative de contournement ou d'affrontement. Il est possible que ces cas aient été plus fréquents, mais nous ne les connaissons que lorsque la résistance a échoué et que les dieux/prêtres ont rétabli leur ordre. Les dieux — donc les sanctuaires — sont jaloux de leurs prérogatives de pouvoir qui remontaient à l'époque pré-civique probablement. Dès lors, ils punissent celui ou celle qui contourne leur pouvoir en faisant appel à une autorité extérieure : par exemple faire intervenir une *exousia* (ὑπὸ ἐξουσίας), une autorité sans doute civique, pour un hiérodule de Metèr Hypta et Zeus Sabazios[107]. L. Robert avait brillamment commenté : « Le personnage aurait, par quelque plainte judiciaire, amené l'arrestation de l'esclave sacré. C'est un grand tort, dans ces sociétés paysannes et religieuses [...], que d'amener l'intervention des "autorités" civiles, des gendarmes et des juges de la ville[108]. » Dans un autre cas, une femme est punie parce qu'elle a fait venir des soldats (στρατιώτας ; au titre des corvées ? ou bien des *stationarii* venus en voisins[109] ?) dans le sanctuaire qui devait se considérer comme asyle, à défaut de l'être juridiquement pour Rome[110]. Les conflits d'autorité pouvaient aussi concerner le recours aux médecins plutôt qu'à la bienveillance salvifique du dieu. Ce pourrait être le cas dans un texte de la toute fin du IIIe siècle (en 288/289) : un Stratonicanus citoyen romain rapporte qu'il a dû désarmer la colère (ἐθυμολύτησεν) d'Apollon Axyreos contre sa mère (κατὰ τὸ ἀνελθεῖν αὐτὴν ἐπὶ τὸν θεὸν ἐλθόντων αὐτῇ τῶν φυσικῶν). La proposition finale peut supporter deux

traductions : « parce que sa mère n'était allée vers le dieu qu'après que les médecins furent allés vers elle » ou « parce que sa mère était allée vers le dieu pendant ses règles[111] ». Étant donné le contexte de conflits d'autorité et parce que l'interdiction faite aux femmes de fréquenter un sanctuaire pendant leurs règles pour cause de souillure dépendait des sanctuaires, il est difficile de trancher pour τῶν φυσικῶν entre le sens de « médecins » (*hoi physikoi*, certes peu fréquent) et celui de « menstruations » *(ta physika)* — auquel G. Petzl se rallie finalement.

28 Enfin un texte d'un intérêt rare va jusqu'à rapporter, en 197–198, une émeute populaire. La foule (ὄχλος) rassemblée près de la basilique (ἐπὶ τὴν βασιλικήν) s'en prit à un sanctuaire à l'issue d'une fête de Mèn Motylleitès (Μηνὸς Μοτυλλείτου ἰορτῆς γενομένης). Les esclaves sacrés et même les images des dieux (τὰ ἀφυδρίσματα τῶν θεῶν) furent attaqués à coups de poignards, de bâtons et de pierres (ξίφη καὶ ξύλα καὶ λίθους). « Et personne ne pouvait sauver sa peau, ni les dieux ni les esclaves sacrés[112]. » Un certain Onesimos Lathyros semble avoir payé pour tous les assaillants plusieurs années après. Il fut puni par deux fois, et sauvé — bien qu'il fût δυσαπιστῶν τῷ θεῷ —, ce qui nous vaut d'avoir conservé son témoignage. Ce fait divers en dit long sur les frustrations sociales que les autorités sacerdotales au service de dieux *tyrannoi* devaient engendrer et dont le système occultait finalement les expériences individuelles. Le fait que les prêtres aient été les serviteurs des dieux, donc de leur pouvoir, ainsi que leurs porte-parole qui les interrogeaient et interprétaient tous leurs signes, leur conférait un vrai pouvoir.

Conclusion

29 À lire ces inscriptions en série, ce sont moins des témoignages d'individualités qui se dégagent qu'un schéma religieux et rituel récurrent et bien contrôlé, adapté aux cas particuliers de délits, rituels le plus souvent, car les sanctuaires dominent la vie de ces villages et tendent à se confondre avec lui. Certes, tout part d'expériences individuelles qui ont dû être dramatiques à vivre, mais la forme sous laquelle elles nous parviennent est tellement filtrée par les autorités des sanctuaires qu'on peine à voir les affects, sinon dans de rares cas, par exemple lorsqu'Euménès junior sorti du coma écrit : « Ma Tychè m'a donné espoir [ἡ δὲ ἐμὴ Τύχη ἐλπίδαν ἔδωκε] [113]. » Le discours à la première personne est suffisamment rare dans ces textes pour être souligné ici. La première personne intervient, on l'a vu, surtout pour exprimer des attitudes d'eulogie une fois la crise dépassée grâce à un acte piaculaire. Les textes que nous lisons sont stéréotypés par la main des prêtres — ce que j'ai appelé des discours autorisés — jusqu'à diffuser une publicité orchestrée sur la puissance des dieux néanmoins bienveillants.

BIBLIOGRAPHIE

C. Ando, « City, village, sacrifice. The political economy of religion in the early Roman Empire », in R. Evans (éd.), *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds: From Sparta to Late Antiquity*, Londres/New York, 2017, p. 118–136.

C. Ando, « The Ambitions of Government : Sovereignty and control in the ancient countryside », in H.I. Flower (éd.), *Empire and Religion in the Roman World*, Cambridge, 2021, p. 71–93.

N. Belayche, « "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur…". *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », in A. Vigourt, X. Loriot, *et al.* (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 2005, p. 257–269.

N. Belayche, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », in L. De blois, P. Funke, J. Hahn (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde/Boston, 2006, p. 66–81.

N. Belayche, « Du texte à l'image : les reliefs sur les stèles "de confession" d'Anatolie », in S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky, C. Pouzadoux (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples, 2008 (Collection du Centre Jean Bérard 28), p. 181–194.

N. Belayche, « *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman East », *Henoch* 32 (2010), p. 45–65.

N. Belayche, « "Un châtiment en adviendra." Le malheur comme signe des dieux dans l'Anatolie impériale », in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La Raison des signes. Langages divinatoires, rites, signes et destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde, 2011 (*RGRW*, 174), p. 319–342.

N. Belayche, « Fonctions de l'écriture dans les inscriptions religieuses de l'Anatolie romaine : du *monumentum* à l'écriture efficace », *RHR* 230/2 (2013a), p. 253–272, trad. anglaise (www.cairn.info/revue-de-l-histoire-des-religions-2013–2-page-253.htm).

N. Belayche, « Priests as diviners. An Impact on Religious Changes in Imperial Anatolia ? », in B. Dignas, R. Parker, G.G. Stroumsa (éd.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Leuven/Paris, 2013b, p. 112–135.

N. Belayche, « Ces dieux qu'on interroge. Sur des faits oraculaires dans les textes dits de confession », in A. Heller, Chr. Muller, A. Suspène (éd)., *Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Ferrary*, Genève, 2019, p. 233–248.

N. Belayche, « L'*eulogia* dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », in A. Timotin, Ph. Hoffmann (éd.), *Théories et pratiques de la prière dans l'Antiquité tardive (IIe–VIe s.)*, Turnhout, 2020a (BEHE/SR), p. 17–38.

N. Belayche, « *Kyrios* and *despotes* : addresses to deities and religious experiences », in V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke, E.R. Urciuoli (éd.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin/Boston 2020b, p. 87–115.

N. Belayche, « Henotheism, a ‘consistent’ category of polytheism », in K. Beerden, F.G. Naerebout (éd.), *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic*, Leyde, 2024 (*RGRW*, 200), p. 255–280 (DOI : 10.1163/9789004538450_012).

N. Belayche, « La cité vue des *kômai* : l’“*habitus*” civique dans les bourgs de l’Anti-Liban (et en Anatolie centrale) », *Mètis*, à paraître.

H.W. Buckler, « Some Lydian Propitiatory Inscriptions », *ABSA* 21 (1914–1916), p. 164–183.

W. Burkert, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Métis* 9–10 (1994–1995), p. 27–40.

W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)/ Londres, 1996.

A. Chaniotis, « Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia », in Ph.J. van der Eijk, H.F.J. Horstmanshoff, P.H. Schrijvers (éd.), *Ancient Medecine in its Socio-Cultural Context*, II, Amsterdam/Atlanta, 1995, p. 323–344.

A. Chaniotis, « ’Tempeljustiz’ im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens », in G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (éd.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1995)*, Cologne, 1997, p. 353–384.

A. Chaniotis, « Under the Watchful Eyes of the Gods : Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor », in C. Colvin (éd.), *Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, *YCS* 31 (2003), p. 1–43.

A. Chaniotis, « Rituals between Norms and Emotions : Rituals as Shared Experience and Memory », in E. Stavrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006 (*Kernos*, suppl. 16), p. 211–238.

A. Chaniotis, « Ritual performances of divine justice : the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor », in H.M. Cotton, R.G. Hoyland, J.J. Price, D.J. Wasserstein (éd.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009a, p. 115–153.

A. Chaniotis, « Acclamations as a Form of Religious Communication », in H. Cancik, J. Rüpke (éd.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 2009b, p. 199–218.

A. Chaniotis, « Megatheism : the Search for the Almighty God and the Competition of Cults », in S. Mitchell, P. Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 112–140.

A. Chaniotis, « Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World », in A. Chaniotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, 2011, p. 263–290.

A. Chaniotis, « Constructing the Fear of Gods : Epigraphic Evidence from Greece and Asia Minor », in A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, p. 205–234.

A. Chaniotis, « Staging and Feeling the Presence of God », in L. Bricault, C. Bonnet (éd.), *Panthée. Religious Transformations in the Roman Empire*, Leyde/Boston, 2013 (*RGRW*, 177), p. 169–189.

A. Chaniotis, « The Life of Statues of Gods in the Greek World », *Kernos* 30 (2017), p. 91–112.

M.P. De Hoz, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Bonn, 1999 (*Asia Minor Studien*, 36).

E.J. et L. Edelstein, *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore/Londres, 1945 [1998].

R. Gordon, « RaisingaSceptre : confession-narrativesfrom Lydiaand Phrygia », *JRA* 17 (2004a), p. 176–196.

R. Gordon, « Social Control in the Lydian and Phrygian "Confession Texts" », in L. Hérnandez Guerra, J. Alvar Ezquera (éd.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiquo*, Valladolid, 2004b, p. 193–203.

K. Gross, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, Stuttgart, 1985.

A. Heller, M. Hallmannsecker (éd.), *The Oxford handbook of the Greek cities in the Roman Empire*, Oxford, 2024.

P. Herrmann, « Men, Herr von Axiotta », in E. Schwertheim, S. Sahin, J. Wagner (éd.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, II, Leyde, 1978 (*EPRO*, 66/2), p. 415–423.

P. Herrmann, H. Malay, *New Inscriptions from Lydia*, Vienne (Ergänzungsbände zu den *TAM* 24), 2007.

T.S.F. Jim, « On Greek Dedicatory Practices : The Problem of *hyper* », *GRBS* 54 (2014), p. 617–638.

R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Londres, 1986.

V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco*. I. *Epigrafi e papiri*, Gênes, 1969.

H. Malay, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Vienne, 1994 (Ergänzungsbände zu den *TAM*, 19).

Chr. Marek, « Der höchste, beste, grösste, allmächtige Gott », *EA* 32 (2000), p. 129–146.

S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, Oxford, 1993, 2 vol.

R. Parker, « Τα Φυσικα in a Confession Inscription from Saittai », *ZPE* 163 (2007), p. 121–122.

R. Parker, *Religion in Roman Phrygia From Polytheism to Christianity*, Berkeley, 2023.

P. Perdrizet, G. Lefebvre, *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy/Paris/Strasbourg, 1919.

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, III, Bologne, 1935 (*Storia dei Religioni*, 12).

G. Petzl, « Vier Inschriften aus Lydien », in E. Schwertheim, S. Sahin, J. Wagner (éd.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, II, Leyde, 1978 (*EPRO*, 66/2), p. 745–761.

G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn, 1994 (*EA*, 22).

G. Petzl, *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und der Gerechte Gott*, Opladen, 1998 (*Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften*, Vorträge G 355).

G. Petzl, « God and Physician : Competitors or Colleagues ? », in A. Marcone (éd.), *Medicina e società nel mondo antico*, Udine, 2006 (*Studi Udinesi sul Mondo Antico*, 4), p. 55–62.

G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens : Supplement*, Bonn, 2019 (*EA*, 52), p. 1–105.

H.W. Pleket, « Religious History as the History of Mentality : the 'believer' as servant of the deity in the Greek World », in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, p. 159–192.

M. Polito, *Il doumos. Un'associazione sacra in zone di contatto*, Naples, 2004 (*Studium Salerni. Università degli Studi di Salerno. Dipartimento di Scienze dell'Antichità)*.

A.-V. Pont, *Orner la cité : enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Pessac, 2010 (*Scripta antica*, 24).

G.H. Renberg, *Where Dreams May Come : Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leyde/Boston, 2017 (*RGRW*, 184).

M. Ricl, « Hosios kai Dikaios », *EA* 18 (1991), p. 1–70 et 19 (1992), p. 71–103.

M. Ricl, *La Conscience du péché dans les cultes anatoliens à l'époque romaine. La confession des fautes rituelles et éthiques dans les cultes méoniens et phrygiens*, Belgrade, 1995a (en serbe, rés. français).

M. Ricl, « The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions », in E. Schwertheim (éd.), *Forschungen in Lydien*, Bonn, 1995b (*Asia Minor Studien*, 17), p. 67–76.

M. Ricl, « CIG 4142 — A Forgotten Confession-inscription from North-West Phrygia », *EA* 29 (1997), p. 35–43.

M. Ricl, « Society and Economy of Rural Sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia », *EA* 35 (2003), p. 77–101.

K.J. Rigsby, Asylia. *Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, 1996.

T. Ritti, C. *Şimşek*, H. Yildiz, « Dediche e καταγραφαι dal santuario frigio di Apollo Lairbenos », *EA* 32 (2000), p. 1–87.

L. Robert, *Hellenica VI*, Paris, 1948.

L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes* I, Paris, 1964, p. 26.

L. Robert, « Documents d'Asie Mineure. Zeus des chênes jumeaux », *BCH* 107 (1983), p. 515–523.

A. Rostad, « Confession or Reconciliation ? The narrative Structure of the Lydian and Phrygian 'Confession Inscriptions' », *SO* 77 (2002), p. 145–164.

A. Rostad, *Human Transgression, Divine Retribution. A Study of Religious Transgressions and Punishments in Greek Cultic Regulation and Lydian-Phrygian Propitiatory Inscriptions ('Confession Inscriptions')*, Oxford, 2020 (*ArcheoPress*).

J. Rüpke (éd.), *The Individual in the Religions of Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013.

G. Scardozzi, *The Territory of Hierapolis in Phrygia: An Archaeological Guide*, Istanbul, 2020.

E.J. Schnabel, « Divine Tyranny and Public Humiliation : a suggestion for the interpretation of the Lydian and Phrygian confession inscriptions », *Novum Testamentum* 45 (2003), p. 160–188.

F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Ein Betrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischen Kulte der Kaiserzeit*, Munich, 1913.

J.H.M. Strubbe, Apai epitymbioi. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn, 1997 (*IK*, 52).

P. Thonemann *The Maeander Valley: A Historical Geography from Antiquity to Byzantium*, Cambridge, 2011.

P. Thonemann, *The Lives of Ancient Villages. Rural Society in Roman Anatolia*, Cambridge, 2022.

F.T. Van Straten, « Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other *kat'onar* dedications », *BABesch* 51 (1976), p. 1–38.

F.T. Van Straten, « Gifts for the Gods », in H.S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, p. 65–151.

H.S. Versnel, « Beyond Cursing : The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in C.A. Faraone, D. Obbink (éd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, 1991, p. 60–95 (= « Les imprécations et le droit », *RD* 65 [1987], p. 5–22).

H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde/Boston, 2011 (*RGRW*, 173).

P. Veyne, « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice ou piété des dieux, leurs ordres et “oracles” » [1986], in P. Veyne, *La Société romaine*, Paris 1991, p. 281–310.

P. Veyne, « Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l’Empire romain », *RH* 304/1 (2002), p 3–30.

NOTES

1. Au point que Thonemann (2022) a créé un nom pour cette zone géographique, *Hierodoumia*, de façon à en souligner l’identité sociale et culturelle (une « *culture zone* »).
2. Steinleitner (1913). Dans cette approche peccamineuse : Pettazzoni (1935) ; plus récemment Ricl (1995a). Parker (2023) conserve le terme (cet ouvrage est paru en septembre 2023, après le colloque organisé par V. Pirenne-Delforge).
3. Pour des situations de rivalités de pouvoir, voir *infra*, n. 107–112.
4. Mitchell (1993), I, p. 180 (« *the other [cities] are hardly to be distinguished from the larger villages of the same area* ») ; Ando (2017) et (2021), en part. p. 81 ; Thonemann (2022), p. 327–328 (« *the extraordinary level of* duplication *of these* [*i.e. civic*] *institutions to be found at the level of the village* ») ; Belayche (à paraître).
5. Petzl (1994) et (2019).
6. Déjà chez Buckler (1914–1916) ; Chaniotis (1995) ; Rostad (2002) ; Thonemann (2022), p. 53–62. Gordon (2004a), p. 177, n. 1, choisit de conserver l’appellation pour ne pas troubler le lecteur. Même Robert (1948), p. 107–108, n° 43, a hésité pour une même inscription (« confession » ou « expiation »).
7. Belayche (2006), en part. p. 73–80. Tout récemment Parker (2023), p. 88 : « *confession is only a preliminary to proclaiming the power of the god.* » Pour l’impact sur les qualités prêtées aux divinités et sur leur théologie, cf. un banal vœu « pour lui [le dédicant], ses enfants et ses bœufs », mais adressé à un θεὸς ἄριστος μέγιστος ἐπήκοος σωτήρ, Marek (2000), n° 1.
8. Longo (1969) en a retenu cinq dans son corpus, n^os^ 80–84.
9. Cf. Strabon, VIII, 6, 15 et Pausanias, II, 27, 3. Voir Belayche (2013a).
10. Cf. Thonemann (2022), p. 65 (« *the immediate family unit as a single ‘moral entity’* ») et tableau 2.1 p. 67.
11. Par ex. Petzl (1994), n° 47, l. 1 : Μεγάλοι θεοὶ Νέαν Κώμην κατέχοντες. Cf. Herrmann (1978) et Belayche (2005).
12. Cf. Petzl (1994), n° 1, dont le relief montre l’aigle de Zeus Trôsou debout sur un autel. Pour *kyrios*, Belayche (2020b). Cf. Mitchell (1993), II, p. 27, fig. 12 (θεοῖς βασιλεῦσι). Schnabel (2003) envisage que l’accent mis sur la « *divine tyranny* » est une réaction à l’expansion du christianisme, ce que la chronologie n’appuie pas puisque les formules remontent au I^er^ siècle de notre ère. Pour le contrôle social que ces textes reflètent, voir Gordon (2004b).
13. Petzl (1994), n° 7 (fin II^e^–début III^e^ siècle) : « Alors que les dieux des *Perkênoi*, et Zeus Oreitês, avaient prévenu (προήνγελαν) qu’il ne fallait pas faire paître les troupeaux dans le bois sacré et puisque les habitants ne les ont pas crus (ἠπειθοῦσ[α]ν), ils ont puni Eumenès le jeune, fils d’Eumenès ; et il [*scil.* Zeus] l’a fait tomber dans le coma (κατέθηκεν ἰσοθάνατον)… » Voir aussi

Petzl (2019) n° 148 : interdiction (ἐὰν δέ τις ἀπειθήσῃ χωρὶς τῆς ἐκείνου συνχωρήσεος) de vendre ou d'hypothéquer les terres du dieu (μή πωλεῖν μήτε ὑποθήκην τίθειν). Sur les bois sacrés, Petzl (1994), n° 4 avec relief et Thonemann (2022), p. 260–264.

14. Voir *infra*. Cf. de façon générale pour les villages phrygiens, Parker (2023), p. 29–30.

15. Petzl (1994), n° 33 (ἐπὶ Μητρᾶ [ἰ]ερέως) et à Sardes (?), en 169–170, Petzl (1978), n° 4 (προνοήσαντος Ἀμφιλόχου β′ ἱερέος [*sic*]).

16. Ricl (1991), n° 1 (διὰ προφήτο[υ Ἀ]λεξάνδρου Σαϊττηνο[ῦ]). Une autre prophétesse responsable de la cure d'Hermogenès par Zeus, *TAM* V 1, 535.

17. Cf. Belayche (2013b) avec bibliographie antérieure.

18. Parker (2023), p. 32 (« *the hidden hand* »). Le rôle des prêtres est plus manifeste à Épidaure, ne serait-ce que dans la constitution, thématique de la collection de témoignages et dans sa gravure sur de hautes stèles ; cf. Edelstein (1945 [1998]) et Renberg (2017).

19. Notamment sous l'angle de l'évergétisme, de l'auto-illustration des élites, des grandes panégyries religieuses, du culte impérial, et du politique, voir Pont (2010) et Heller — Hallmannsecker (2024).

20. Versnel (2011), avec bibliographie antérieure, et Belayche (2024).

21. Dans le sillage de Veyne (1986 [1991]). Voir Lane Fox (1986), p. 127–128.

22. Voir par ex. Rüpke (2013).

23. 1) un châtiment des dieux (κολάζω) ; 2) la faute qui l'a provoqué (ὁμολογῶ, une fois μαρτυρῶ, la « confession »/aveu) ; 3) expiation rituelle (propitiation, réconciliation) ; 4) écriture de la stèle et eulogie (στηλογραφέω et εὐλογῶ, exaltation) ; dans certains textes une parénèse finale. Sur le formulaire quadripartite, voir aussi Gordon (2004a), p. 189. Mais Chaniotis (1995), p. 324, et Rostad (2002) s'arrêtent à la troisième étape (*confession, punition, repentance/reconciliation*).

24. Par ex. Petzl (1994), n° 43, l. 5–8, Lydie (Kula) : « … (1) ayant été punie, (2) j'ai avoué la faute et (4) j'ai consacré la louange du(des) dieu(x), parce que (3) j'ai recouvré la santé ».

25. G. Petzl l'a considéré comme *le* critère de circonscription du corpus, d'où certaines inscriptions non incluses, voir *infra* n. 32. Pour le lien entre faute et causalité, Burkert (1994–1995), voir aussi Burkert (1996), p. 102–128 : « *Guilt and Causality* ».

26. Sur l'autorisation d'inscrire la stèle délivrée par des prêtres, cf. par ex. *I.Smyrna* 753.

27. Porphyre, *De la philosophie des oracles* (Smith 303), *ap.* Eusèbe, *Préparation évangélique* IV, 7, 1 : « La Justice vengeresse qui poursuit le sacrilège ».

28. Pour les épais tenons, voir par ex. Petzl (1994), p. 20.

29. Petzl (1994), n° 17 (μαρτύριον) ; voir aussi n° 9, l. 13–14.

30. Voir déjà Gordon (2004a), p. 185 n. 38 : « *The excess of causal and sequential words implies a special effort to emphasize the coherence of the elements of the narrative presented.* »

31. Petzl (1994), n° 8, l. 3–5.

32. *TAM* V 1, 319, Kula (Lydie), en 196/197. Elle n'est pas retenue dans Petzl (1994), car elle ne présente pas les étapes 1 et 2.

33. Petzl (1994), n° 62 ; voir aussi n° 8, où, en dépit des lacunes, on comprend que la non-exécution de l'écriture de la stèle (l. 5–6) a déclenché (διὰ τοῦτο) une réaction des dieux ; n° 11 (l. 5–8) ; n° 45 (l. 3 : μὴ ἀποδοῦν) ; n° 101 (l. 5–6) et n° 65 (pour un vœu dont l'acquittement a tardé [παρήλκυσε], la divinité « a ordonné d'écrire les puissances du dieu », l. 6–7). Voir aussi Herrmann — Malay (2007), n° 55. À comparer avec Edelstein (1945 [1998]), n° 423 B XXII (p. 225) : Hermon de Thasos, un aveugle guéri par Asclépios, mais qui n'a pas acquitté son dû de reconnaissance, son *misthos*, et qui est redevenu aveugle.

34. Cf. Petzl (2019), index *s.v.* p. 82.

35. P ETZL (1994), n° 4, l. 6 et 8–9 (ἀνέστησαν… εὐχαριστοῦσαι) ; n° 10, l. 8–10 (σωθεὶς … εὐχαριστῶν) suivi d'une proclamation catéchétique ; et n° 11, l. 9–10 (Εὐχαριστῶν ἔσστηλογράφησα) avec un relief de prêtre au sceptre.

36. Par ex. PETZL (1994), n° 69 (texte *infra*, n. 44). Voir BELAYCHE (2020a).

37. PETZL (1994), n° 38.

38. *TAM* V 1, 524, Maionia (Lydie) en 184/185.

39. Le projet ERC de P. Nowakowski « *Masters of the stone: The stonecutters' workshops and the rise of the late antique epigraphical cultures (third – fifth century AD)* » *(STONE-MASTERS)* parle de « *product catalogues* ». Les ateliers sont difficiles à localiser sur le terrain. Pour l'organisation de ces sanctuaires, RICL (2003) et THONEMANN (2022), p. 243–252, en part. p. 244–245 pour le sanctuaire de Thea Larmenè.

40. Pour les émotions dans les rituels, C HANIOTIS (2006), p. 214–216 (en forme de nouvelle) ; CHANIOTIS (2011) ; et CHANIOTIS (2012).

41. Cf. BELAYCHE (2011).

42. Respectivement : *Syll.*[3] 1172 (Lebena) ; Pausanias, IX, 39, 14 (Lébadée).

43. On peut aussi avoir la troisième personne (εὐλογεῖ), PETZL (1994), n° 54, l. 17.

44. PETZL (1994), n° 69 : date [156/7] et acclamation « Après que Iucundus fut tombé dans un état de folie et qu'on eut dit partout comment il lui avait été administré une drogue par sa propre belle-mère Tatias, cette même Tatias posa le sceptre et établit [prononça] des imprécations dans le temple de façon à se défendre (contre une allégation) au sujet de sa dénonciation dans un tel crime. — Les dieux lui infligèrent une punition à laquelle elle n'échappa pas. De même, son fils Socratès, en passant devant l'entrée conduisant au bois sacré, laissa tomber de sa main sur le pied la serpette qui lui servait à tailler la vigne, et ainsi le même jour il mourut par suite du châtiment. — Grands sont donc les dieux qui sont à Azita. Ils ont demandé [en faisant une enquête] que soient déliés le sceptre et les imprécations qui avaient eu lieu dans le temple. — Les enfants de Iucundus et de Moschios, petit-enfants de Tatias : Socrateia, Moschas, Iucundus et Ménécratès, délivrèrent de cela, après avoir apaisé les dieux en toutes choses, et à partir de maintenant *nous rendons grâce* en ayant inscrit sur une stèle les puissances des dieux » (je souligne).

45. PETZL (1994), n° 57, en 118/9 : « Trophimè, fille d'Artémidoros Kikinnas, ayant été appelée [κληθεῖσα] par le dieu à la grâce de son service, alors que je n'ai pas voulu [μὴ βουληθοῦσα] m'y rendre rapidement, il l'a punie et l'a rendue folle. Elle a donc interrogé [ἠρώτησε οὖν] la Mère Tarsènè, Apollon Tarsios et Mèn d'Artemidôros Axiottènos qui règne sur Koresa, et il/elle (?) a ordonné [ἐκέλευσεν] que la puissance justicière [νέμεσιν] soit inscrite sur une stèle et que je sois inscrite moi-même au service des dieux. » Sur les *hierodouloi*, cf. THONEMANN (2022), p. 268–273.

46. Ces milieux lydiens et phrygiens revendiquaient aussi, pour les hommes du moins, la culture de la *paideia*. Sur les reliefs des stèles funéraires phrygiennes, les défunts sont régulièrement représentés avec le *kalamos*, la tablette et le *volumen*, tandis que les défuntes sont accompagnées d'objets de toilette et de filage. Ces reliefs sont évidemment bien trop stéréotypés pour dire quoi que ce soit du lettrisme réel de ces hommes, mais ils expriment un horizon culturel poliade de référence, voir *supra*, n. 4.

47. PETZL (1994), n° 59, l. 14–24 : « le dieu s'irrita de cela aussi, parce que Syntychè ne le révélait pas [οὐκ ἐξεφάντευσε] et n'exaltait pas [οὐδὲ ὕψωσε] le dieu. » Alors, il lui intime « de dresser la *nemesis (c'est-à-dire la stèle)* sur son lieu *(le sanctuaire ou le territoire du dieu)* ». Et elle signe : « Syntychè […] qui a publié par écrit la justice divine [ἡ προγεγραφοῦσα τὴν νέμεσιν] ». Cf. aussi PETZL (1994), n° 57 (l. 11–12) et n° 33 (l. 3–7) ; voir aussi n° 10 (Stratoneikos, en 194/5).

48. VEYNE (2002), p. 9, pour un autre langage, la pragmatique des images : « Ce qui importe est moins le contenu du message que la relation qu'il établit avec autrui. »

49. Voir *infra*, n. 91–94. À Épidaure les *iatra* (honoraires médicaux).

50. Cf. Thonemann (2022), p. 252–260.

51. Belayche (2013a).

52. La parole divine tient sa légitimité de l'autorité supérieure de son émetteur ; c'est une ἀξιόπιστον διδασκαλίαν, Porphyre, *De la philosophie des oracles* (Smith 303), *ap.* Eusèbe, *PE* IV, 7, 2.

53. Cf. *RIB* 1579 (Housesteads) : *secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis*. Il existe dix inscriptions semblables.

54. Plutarque, *De Pythiae Oraculis*, 21 [*Moralia* 404d–e]. Face au mythe de l'ambiguïté des oracles, les dieux sont réputés être des ἀψεύστοι χρησμοδόται (par ex. le dieu Bès à Abydos, Perdrizet — Lefebvre [1919], n° 505), même s'il arrive que certains contestent leur bonne foi, à leurs risques et périls, cf. Veyne (1986 [1991]), p. 288–289.

55. de Hoz (1999), p. 118 et 121–123, a répertorié le lexique pour les inscriptions lydiennes. Cf. Belayche (2019).

56. Petzl (2019), n° 147 l. 7.

57. Petzl (1994), n° 98, 4–5 ; le *klēdōn* est l'équivalent grec de l'*omen*. Cf. Chaniotis (2009a), p. 131.

58. Petzl (2019), n° 131, l. 1–2.

59. Cf. Belayche (2011).

60. *E.g.* Petzl (1994), n° 74 (en 199/200).

61. Pour la formule ὑπέρ, Jim (2014).

62. Petzl (1994), n° 61. Cf. Van Straten (1981), p. 87 : « *votive gifts which consist solely in the representation of the offering* ».

63. Petzl (2019), n° 146.

64. Sur ces « sénats » et « assemblées de dieux », Chaniotis (1997), p. 359 et 372–377.

65. Ces associations religieuses de type clanique *(kinship groups, syngeneiai*) ne sont connues que par leur nom et par des interventions dans des occasions rituelles et d'ordre social, cf. Polito (2004). Sur la force des solidarités dans les villages, voir Thonemann (2022), p. 220–222 et 342–350.

66. Cf. Petzl (1994), n° 35, l. 11–14, où la *katoikia* de Tarsis érige le sceptre pour protéger des orphelins.

67. Respectivement : Petzl (1994), n° 106, 11–12 : « dans des rêves (ὀνείροις), il [le dieu, Apollon] se présentait à moi et disait (μοι παρεστάθη κᾳὶ εἶπεν)… » ; *IG* XIV 966 (= Edelstein [1945 (1998)], n° 438, p. 250–251, au sanctuaire de l'île tibérine : « Le dieu a rendu un oracle (ἐχρημάτισεν) à un aveugle nommé Caius [*suit le rituel curatif*] », sans doute dans un rituel d'incubation).

68. Petzl (1994), n° 1.

69. Cf. *I.Smyrna* 753, l. 17–18 : βωμὸς μαρμάρινος ἔχων ἀετὸν ἐν ἑαυτῷ Διός au sanctuaire d'Hélios Apollon Kisauloddenos.

70. À droite de l'aigle, un avant-bras droit sort de la pierre et la main offre quelque chose au bec de l'oiseau (pour Malay [1994], p. 55, « *a piece of meat* »). Ce geste, unique dans la documentation païenne (cf. Gross [1985]) a intrigué. Pour Van Straten (1976), p. 10, c'est la représentation de la vision onirique (« *meaning that Zeus (the eagle) should be given his share of the offerings, or that his share had been withheld* »). À mon sens, dans le discours global, à la fois langagier et visuel, le geste de la main, contextualisé rituellement par la figuration de l'aigle sur l'autel, joue le rôle de « logotype » de la norme religieuse relative à la conduite pieuse à suivre lors des banquets rituels (le partage sacrificiel avec la divinité), que les serviteurs de Meidôn avaient enfreinte.

71. Pour des représentations figurées, Petzl (1994), n° 3, n° 52 (sur une stèle de Philadelphie, un certain Diogas, délivré de son parjure [ἕλοισα ἐξ ἐπιορκοσύνης], a fait représenter un Mèn tenant le sceptre), n° 58, n° 61 et Malay (1994), n° 556 et pl. 97, fig. 253. Voir *supra*, *Fig. 3*. L'idée de Thonemann (2022), p. 285, selon laquelle le plaignant apportait une « *replica of the god's sceptre in a sanctuary* » me semble impossible. Ce n'est pas n'importe quel « bâton » ; c'est parce qu'en tant qu'attribut il est empli du dieu qu'il est performatif.

72. Strubbe (1997), par ex. p. 55 : « Si quelqu'un a détruit ou détériore cela (*i.e.* ce tombeau), τῶν θεῶν κεχολωμένων τύχοιτο (qu'il encoure la colère des dieux) ; περὶ τούτου σκῆπτρον ἐπηράσ<α>το (à cette fin, le sceptre a établi une imprécation). »

73. Petzl (1994), n° 12. Voir aussi celle d'Athénaios, n° 11.

74. Cf. Robert (1983), p. 520 : « contre son côté gauche et son bras pendant, le sceptre du dieu dont il dispose ».

75. Robert (1983), p. 522. Cf. Belayche (2008).

76. Petzl (1994), n° 3 (trad. fr. partielle de Robert [1983], p. 519). Cf. Chaniotis (1997), p. 366–367 et Petzl (1998), p. 9–11. Pour ces « messagers » divins, voir *infra*, n. 105.

77. Voir aussi *TAM* V 1, 257, et Malay (1994), n° 171 ; cf. Versnel (1991) = Versnel (1987), en part. p. 10, n° 5. Voir aussi Ricl (1995b) et Chaniotis (2003).

78. Meis est qualifié de *kritēs alathētos* (Herrmann — Malay [2007], n° 51). Voir aussi *Hosios kai Dikaios* comme *kritēs*/juge, Ricl (1992), n° 102.

79. Voir aussi Petzl (1994), n° 63 (un *modius* de blé sacré rendu « avec les intérêts »).

80. Cf. Pleket (1981).

81. *Supra* n. 33.

82. Chaniotis (1997) et (2009a), p. 130–134.

83. Petzl (1994), n° 4.

84. Pour la liste des occurrences, Petzl (2019), index *s.v.* p. 81. Ou bien les dieux sont appelés en recours après l'échec d'une conciliation à l'amiable, Petzl (1994), n° 68.

85. Petzl (1994), n° 69, voir aussi *supra*, n. 44.

86. Théodoros est accusé de relations sexuelles interdites, notamment lorsqu'il était « esclave des dieux de Nonnos [δοῦλος ὢν τῶν θεῶν τῶν ἐν Νονου] », Petzl (1994), n° 5, l. 12–13.

87. Voir *supra*, n. 64.

88. Petzl (1994), n° 5, l. 18–24.

89. Chaniotis (2003), p. 26–30 (p. 27 : « *apparently by means of oracular responses* ») y reconnaît une forme de « *sacred theatre* », mais considère néanmoins que les prêtres intervenaient en « *arbitrators* » (p. 34 : « *the priests of the rural and extra-urban sanctuaries of Asia Minor occasionally arbitrated in legal disputes of the rural population based not only on the power of their gods, but also on their personal experience and authority* ») ; voir aussi Chaniotis (2009a), p. 132–133, et Chaniotis (2013), p. 178ss (« *In some cases, the ritual is presented in the form of a trial, in which presumably priests impersonated the gods in a dialogue between the repentant sinner and the punishing divinity* »). Petzl (1994), p. 10, reconstruit une procédure judiciaire effective menée par les prêtres sous couvert d'oracle.

90. Voir *supra*, n. 44.

91. Ce n'est pas propre à ces sanctuaires, cf. *IG* XII 1, 677, l. 27–30 (Ialysos, Rhodes, 350–300 avant notre ère) : « Quiconque contreviendra à la loi [παρὰ τὸν νόμον ποιήσηι], devra purifier [καθαιρέτω] à la fois le sanctuaire et l'enceinte, et sacrifier en sus [ἐπιρεζέτω], ou sera passible d'une charge d'impiété [τᾶι ἀσεβείαι] » (trad. *CGRN* 90). Toutefois, la gestion des biens du dieu n'était pas toujours transparente, voir par ex. Petzl (2019), n° 148 (*supra*, n. 13).

92. Cf. Petzl (1994), n° 58, l. 4–9, en 166–167 ; voir aussi n° 5 pour des expiations sacrificielles, *supra*, n. 86.

93. Dans les sanctuaires thérapeutiques aussi, le dieu (les prêtres ?) fixe lui-même dans une révélation le prix rituel de l'offrande de reconnaissance, Edelstein (1945 [1998]), n° 423 B XXV (p. 226).

94. Petzl (1994), n° 58, l. 9–20 ; cf. aussi, n° 8, l. 7 ; dans le n° 46, la somme rendue au double par les fils d'un délinquant permet que « la stèle existe à l'avenir (ἵνα ἐξ αὐτῶν γενήσεται ἡ στήλλη) ».

95. 50 deniers d'après un autre texte, Petzl (1994), n° 46, soit 30 %.
96. Petzl (1994), n° 6, l. 11–15 ; traduction volontairement littérale.
97. Petzl (1994), n° 9. On trouve aussi *exemplon/arion* transcrit du latin, n° 120 (l. 8), n° 111 (l. 8–9), n° 112 (l. 9) et n° 121 (l. 5).
98. Petzl (1994) n° 50. C'est l'approche de Rostad (2020), p. 121–152 (« *rules of cultic morality* »), qui nie pourtant le pouvoir des prêtres.
99. Par ex. Petzl (1994), n° 11, l. 1–2 (Μέγας Ζεὺς ἐ<γ> Δεδύμων Δρυῶν·) et n° 7, l. 8–9 (Μεγάλαι νεμέσεις ἐν Πέρκῳ). Cf. Chaniotis (2009b) et (2010), avec sa proposition de « *megatheism* ».
100. Petzl (1994), nos 106–124, et Petzl (2019), nos 143 et 150. Sur le sanctuaire (avec les inscriptions), Ritti — Şimşek — Yildiz (2000), p. 3–6 ; un état archéologique plus récent dans Scardozzi (2020), p. 265–275. Voir aussi Parker (2023), p. 83–88, pour les consécrations.
101. Petzl (1994), n° 9, voir aussi n° 106 par exemple. Parker (2023) ne remarque pas ces formules récurrentes.
102. Par ex. Petzl (1994), n° 27. Ricl (1997), p. 42, a relevé l'importance de l'« *educational motive* », mais elle le relie à la procédure pénitentielle (« *the confessional ritual* », p. 43), alors qu'il reflète plutôt l'état transformé du fidèle.
103. Petzl (1994), n° 112.
104. Petzl (2019), nos 151, l. 11 et 18–20.
105. Pour comparaison, *I.Stratonikeia* 103 (Panamara) : χαίρετ' ἐγὼ δ' ὑμῖν Διὸς ἄγγελος εἰλήλουθα. Sur les *angeloi*, voir Belayche (2010), avec la bibliographie antérieure.
106. Petzl (1994), n° 38 ; pour le relief, voir *supra*, *Fig. 2*.
107. Petzl (1994), n° 49 : … κολασθὶς ἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνέστησα τὴν στήλην.
108. Robert (1964), p. 26.
109. Cf. Mitchell (1993), I, p. 194, et Thonemann (2011), p. 156.
110. Petzl (1994), n° 114. L'asylie était un privilège dans des rapports géopolitiques (enjeu et objet de négociation) surtout lors de la réorganisation romaine, et elle concernait donc des grands sanctuaires à notre connaissance, cf. Rigsby (1996).
111. Petzl (2019), n° 135, l. 4–7. Cf. Petzl (2006) et Parker (2007).
112. Petzl (2019), n° 145, l. 3–8 : συνῆλθεν ὄχλος ἐπὶ τὴν βασιλικὴν ἔχοντες ξίφη καὶ ξύλακαὶ λίθους, συντρίψαντες τοὺς ἱεροδούλους καὶ τὰ ἀφυδρίσματα τῶν θεῶν, καὶ μηδενὶ † χρῶμα τηρηθῆναι † μήτε τῦ[ς] (*sic*) θεοῖς μήτε τοῖς ἱεροδούλοις. Cf. Chaniotis (2017).
113. Petzl (1994), n° 7.

RÉSUMÉS

Les historiettes gravées sur les stèles lydiennes et phrygiennes dites de « confession » — en réalité des glorifications des dieux — sont très souvent considérées comme des récits d'expériences religieuses personnelles. Or, dès qu'on pénètre dans les coulisses de ces actes dévotionnels, les autorités sacerdotales interviennent à divers niveaux dans ces expériences qui, certes, partirent d'un « fait divers » individuel, mais qui sont maquillées par des discours. La rationalité de la construction des textes et leur caractère stéréotypé, l'accent mis sur les mêmes étapes rituelles systématisées, la judiciarisation du processus — voire son utilisation apologétique dans certains sanctuaires —, les modalités de tarification des sanctions, portent la trace d'un

encadrement étroit par les autorités sacerdotales soucieuses d'en conserver et publier la mémoire dans les cours des sanctuaires, dont ils sont des serviteurs puissants. Les traces de leur poids se lisent jusque dans les frictions que les pouvoirs sacerdotaux suscitaient parfois face à des autorités de la *polis* (police, médecins).

The stories engraved on the Lydian and Phrygian stelae known as "confession texts"—in fact glorifications of the gods—are very often considered to be accounts of personal religious experiences. But as soon as one turns to the backstage of these devotional acts, the priestly authorities intervene at various levels in experiences that started out as individual 'events' indeed, but they are masked in the narratives. The rational construction of the texts and their stereotyped formulas, the emphasis put on the same systematised ritual stages, the judicialization of the process—up to its apologetic use in certain sanctuaries—, and the fact that sanctions followed fixed pricings, all bear the mark of close supervision by priestly authorities caring to preserve and publish the memory of these events in the courts of the sanctuaries, to which they were powerful servants. The traces of their influence can be seen even in the friction that the priestly powers happened to cause with the *polis*' authorities (police, doctors).

AUTEUR

NICOLE BELAYCHE

EPHE, PSL
UMR 8210 AnHiMA

La religion de l'appartenance. Normes rituelles, autorité et société dans les cérémonies d'accueil à l'époque hellénistique

Paul Cournarie

1 À l'époque hellénistique, lorsqu'un roi se présentait devant une cité, il pouvait se voir offrir une cérémonie d'accueil ou d'entrée (ἀπάντησις, ὑπάντησις, ὑπαπάντησις, etc.), dont Ernst Kantorowicz a fourni une description synthétique :

> L'*apantēsis*, ou réception solennelle, était généralement ordonnée par décret, après que les magistrats de la cité concernée ont passé une proposition officielle. [...] La population s'alignait aux portes ou à quelque distance de la cité, organisée conformément à l'organisation politique d'une communauté hellénistique : les autorités civiques, les soldats, les prêtres et les prêtresses, le gymnasiarque et les éphèbes et les jeunes hommes, le *paidonomos* et les écoliers, les citoyens proprement dits, les femmes et les jeunes filles, et finalement les autres habitants de la ville. On prescrivait à tous les participants de mettre des vêtements blancs et de porter des couronnes. Porter des torches, brûler de l'encens, verser des aromates ou disséminer des fleurs étaient des marques traditionnelles de respect. On apprend souvent que les images des dieux ou d'objets cultuels étaient transportées pour rencontrer les rois, que les temples étaient ouverts, que des sacrifices étaient offerts et que le prince nouvellement arrivé entrait immédiatement dans les sanctuaires principaux de la cité. On trouve aussi les chants officiels de bienvenue et les acclamations par lesquelles le roi était salué comme « bienfaiteur et sauveur[1] ».

2 Dans l'historiographie, on insiste sur le caractère « essentiellement socio-politique[2] » de ces cérémonies. Mais cette lecture laïcisée, qui remonte au moins à Droysen ou Duruy, oblige les spécialistes à des raisonnements compliqués afin d'annuler une dimension religieuse visible à tous les niveaux[3]. Sans doute l'*apantēsis* vise-t-elle à honorer un personnage important mais, parmi les honneurs qui lui sont décernés figure l'invitation à sacrifier sur des autels disposés à cet effet, parfois dans les sanctuaires les plus importants de la cité[4]. Certes, la cérémonie est l'occasion pour la

cité de se donner en représentation, mais cette mobilisation dépend d'un ensemble de mesures qui, comme l'a écrit Louis Robert, correspondent « au résumé très exact d'une loi sacrée[5] ». Et ces dispositions aboutissent parfois à la divinisation du souverain entrant, laquelle dérivait de trois faits au moins : les panégyriques et les chants, prononcés devant le monarque, pouvaient aller jusqu'à affirmer sa divinité[6] ; la réception des rois était identique à celle des dieux[7] ; ils étaient accueillis par des sacrifices effectués sur de petits autels domestiques, où figurait leur nom au datif, un « cas qui divinise », dit Veyne, du moins une forme d'hommage qui plaçait au-dessus du reste des hommes[8].

3 Les protocoles, les discours et les pratiques sont comme indifféremment transposés d'une sphère à l'autre, preuve de ce que politique, social ou religion sont en fait des constructions savantes, découpant une réalité indistincte. Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver, au sujet de l'*apantēsis* et de la religion civique, les mêmes propositions et les mêmes problèmes. Discutant l'une, on discute l'autre, avec néanmoins l'avantage d'une documentation très abondante, qui permet de croiser les perspectives sur un objet extraordinairement stabilisé. En effet, des cérémonies identiques à l'accueil hellénistique sont attestées tout autour de la Méditerranée à des époques variées. L'*apantēsis* hellénistique est proche de l'*adventus* des magistrats républicains, des entrées des empereurs romains et byzantins, des entrées de leurs gouverneurs et de leurs statues ; la parousie est décrite comme une *apantēsis* et les entrées des évêques, puis des rois occidentaux, durant le Haut et le Bas Moyen Âge sont similaires aux cérémonies antiques[9]. Sur ce point, les spécialistes ont surtout cherché à établir des généalogies bien nettes, sans voir que derrière la similarité des rituels se retrouve un problème important, leur imperméabilité aux changements de contextes politiques et sociaux, autorisant à traiter la documentation d'un bloc[10]. Cet article, centré sur une période, s'autorisera donc quelques embardées chronologiques, pour autant qu'elles trouvent des échos dans la documentation hellénistique.

4 Son objet est très limité. Il vise à rendre compte du fonctionnement d'une cérémonie organisée par les autorités civiques. Dans un premier temps, on rappellera que ces entrées qu'on dit « royales » sont en fait des cérémonies civiques. Décidées par la cité, contrôlées ou médiatisées par ses institutions, elles passent en outre par la mise en branle des mêmes mécanismes que les grands événements religieux. Elles ne ressortissent donc pas simplement à l'histoire politique des cités, à laquelle on les cantonne volontiers, mais peuvent aussi être abordées du point de vue de l'histoire des religions. Reste qu'une analyse précise de ces mécanismes permet un retour critique sur deux caractères importants du « modèle fort » de la religion civique, son fonctionnalisme et son culturalisme. D'une manière ou d'une autre, on tend à faire des grands rituels collectifs antiques un élément servant à assurer la reproduction de la société en produisant régulièrement de l'unanimité et, sous cet angle, la religion civique relève en fait de la *religion civile*. On se soucie peu, cependant, d'analyser la manière dont ces rituels se passent concrètement et le cas des entrées, grâce à des sources extraordinairement prolixes, permet de douter de leur contribution au maintien de la communauté : l'historiographie n'offre sur ce point qu'une paraphrase des documents anciens, lorsqu'ils font le tableau d'une joie unanime et miraculeusement spontanée, alors qu'on observera surtout un ensemble de rouages triviaux. L'autre aspect, la tendance à concevoir la religion comme un système de sens expose à de fortes objections, sur lesquelles on reviendra. On voudrait alors analyser un

document exceptionnel, l'hymne ithyphallique chanté à l'occasion de l'entrée de Démétrios Poliorcète à Athènes, en 290, pour essayer de décaler le questionnaire relatif aux cultes des dirigeants, qui a tendance à se limiter à des questions de sémantique.

1. Entrée royale, cérémonie civique

1.1. De la soumission à la négociation

5 Héritier d'une longue tradition, E. Perrin-Saminadayar écrit que le « cérémonial d'*apantēsis* — et, avec lui, l'entrée royale d'une manière générale — est en effet, en principe, dans sa filiation achéménide, une cérémonie par laquelle le monarque marque symboliquement son contrôle sur la ville et unit son destin et celui de la monarchie à celui de la cité qui l'accueille ; de la part de cette dernière, il s'agit d'une manifestation de loyauté à l'égard d'une dynastie toute puissante dont il n'est pas question de contrarier les projets[11] ». L'*apantēsis*, phénomène d'abord politique, acterait et symboliserait la soumission d'une cité à l'autorité d'un roi. Cette thèse pessimiste peut s'appuyer sur de nombreux documents faisant de l'accueil un témoignage de docilité à l'égard des monarques ou tendant à présenter la cérémonie comme un masque pour une capitulation en bonne et due forme[12]. Deux faits néanmoins empêchent d'y souscrire totalement.

6 D'abord, les entrées dites « royales » ne le sont pas vraiment. Partout où elle est attestée, la cérémonie n'est pas réservée aux rois[13]. Athènes a offert des entrées cérémonielles à Attale I ainsi qu'aux envoyés romains et rhodiens en 200, puis à un messager de Mithridate VI, Athéniôn en 88 av. J.-C., c'est-à-dire à des personnages qui n'exerçaient aucune souveraineté sur la cité[14]. À l'époque hellénistique, la cérémonie est décernée à la suite d'un vote en bonne et due forme, et l'on se limitera ici aux deux cas les plus frappants[15]. Pergame est généralement vue comme une cité sujette, c'est-à-dire relevant directement de l'autorité royale, mais l'accueil triomphal d'Attale III, entre 138 et 133, procède d'un décret honorifique, voté par le conseil et le peuple, où il n'y a aucune trace d'officier royal, comme le préposé aux revenus sacrés ou le préposé à la cité, qui auraient pu contribuer à l'organisation ou au financement de la cérémonie[16]. De même plus tard, à Cyzique, l'accueil des fils de Cotys dérive vraisemblablement d'un ordre de Caligula. Mais la volonté de l'empereur n'en est pas moins médiatisée par les institutions locales et recapturée comme un motif pour voter indépendamment un décret : « Le peuple, considérant favorablement leur venue, a ordonné aux archontes d'introduire un décret d'*apantēsis* en leur honneur[17]. » Bref, l'entrée « royale » est techniquement une cérémonie civique.

7 Ensuite, l'*apantēsis* est moins un acte de soumission qu'une tentative de négociation. Les manifestations de loyauté s'inscrivent dans une logique transactionnelle ; elles recouvrent une forme d'adresse au souverain qui, loin de se réduire à la gestion pratique des allégeances, vise à obtenir sa sollicitude ou à faire passer certaines demandes[18]. Cet aspect est reconnu par les acteurs des cérémonies, comme Dion de Pruse, qui n'y voit qu'une forme de marchandage, ou bien Ménandre le Rhéteur, qui en donne les ficelles rhétoriques[19]. Il explique en tout cas l'inversion, dans les documents, aboutissant à faire du souverain le serviteur d'une communauté qu'il tient en maître, comme à Pergame, où la cité, après s'être présentée comme entièrement débitrice d'Attale III, lui envoie une copie du décret afin de l'exhorter « à être bienveillant et

évergète du peuple, conservant sa bonne disposition héritée des ancêtres envers la cité, et à toujours être la cause de quelque bien pour le peuple[20] ». L'*apantēsis* participe ainsi d'une dynamique plus générale des pouvoirs à l'époque hellénistique qui, à la suite des travaux de Jean-Marie Bertrand ou encore de John Ma, apparaissent essentiellement comme des constructions dialogiques[21].

1.2. L'application de normes religieuses

8 L'expression pratique de la déférence reposant entièrement sur le maintien d'un haut degré d'autorité civique, il est aventureux de juger que, « organisées par les autorités civiques dans le respect des institutions publiques, les entrées royales hellénistiques laissaient aux cités l'impression d'être encore maîtresses de leur destin[22] ». Elles prouvent plutôt le contraire, puisqu'elles reposent sur la capacité civique à mobiliser massivement les populations et à maîtriser tous les aspects de leur environnement, qu'il s'agisse de l'espace, de l'apparence, du son ou plus généralement de la signification. Or, cette capacité de maîtrise politique de l'environnement n'est pas distincte de la gestion des affaires religieuses.

9 En général, les normes qui régulent les entrées et celles qui portent sur les événements religieux relèvent d'un même ordre de préoccupations, où se superposent l'administration des affaires sacrées et la théâtralisation de la cohésion civique. Il s'agit d'instaurer un contexte pratique de fête, caractérisé par la modification des conduites et l'altération des cadres visuels et sonores de la vie quotidienne. Le vote d'un jour sacré impose la cessation des activités[23] et la population entière, ainsi disponible, est invitée à se rendre à la cérémonie[24]. On prescrit l'ouverture ainsi que la décoration des temples et l'on exige du peuple qu'il construise de petits autels temporaires, porte des couronnes et des vêtements clairs, exécute des sacrifices, des libations ou chante des hymnes cultuels[25]. Dans l'*apantēsis* comme dans les festivités religieuses, s'exhibent pareillement les hiérarchies, à travers la distinction d'un groupe de participants *ex officio* (magistrats, prêtres et prêtresses, gymnasiarques, pédonomes[26]) et d'une population en grande partie spectatrice — caractéristique de la religiosité d'époque hellénistique, si l'on en croit Angelos Chaniotis, ou bien effet d'une précision accrue dans les documents, d'après Andrezj Chankowski[27]. Bref, par son cadre général, par le personnel mobilisé et par les gestes prescrits, l'*apantēsis* est en pratique indiscernable d'une procession sacrificielle. En témoigne Plutarque, qui écrit à propos de l'entrée des troupes de Dion à Syracuse[28] :

> Les Syracusains les contemplaient et les accueillaient comme s'il s'agissait d'un cortège religieux et sacré [ὥσπερ ἱεράν τινα καὶ θεοπρεπῆ πομπήν] escortant la liberté et la démocratie [...]. De chaque côté de la rue, les Syracusains disposaient des victimes, des tables et des cratères et, dès qu'il arrivait à leur hauteur, ils lui lançaient des fleurs et se tournaient vers lui en l'invoquant comme un dieu [ὥσπερ θεόν][29].

10 En outre, c'est une pratique religieuse qui permet d'embrigader toute la population dans les célébrations. Les sacrifices assurent une sorte de « chaînage », qui unifie un événement nécessairement localisé, l'accueil proprement dit, et la mise en liesse de la cité entière[30]. Dans la fameuse inscription de Pergame par exemple, on lit :

> Que le jour où il reviendra dans la cité soit sacré, et que les citoyens au complet accomplissent des sacrifices réunis par tribu, les phylarques fournissant les offrandes sacrificielles ; qu'on verse à chaque tribu 20 drachmes tirés des revenus

> sacrés et civiques. Quand des sacrifices pour le roi, aussi beaux que possible, auront été accomplis par le peuple sur l'autel de Zeus Sauveur, que le héraut sacré fasse la proclamation suivante, etc.[31].

11 Ce genre de prescription mobilisant des entités infra-civiques n'est pas isolé. Quand Vespasien rentre à Rome, écrit Flavius Josèphe, « la cité tout entière, comme un temple (ὡς νεώς), était toute pleine de couronnes et d'encens. [… Après que l'empereur a sacrifié dans le palais], la foule se mit à faire la fête par tribu, famille et quartiers (κατὰ φυλὰς καὶ γένη καὶ γειτονίας)[32] ». La pratique connaît des parallèles dans le cadre des cultes et plus particulièrement du culte des dirigeants. Ainsi, un décret honorifique pour Antiochos I prescrit que les prêtres doivent accomplir des sacrifices et, à ce moment-là, « que tous les citoyens et les périèques portent des couronnes et, réunis par maison, qu'ils accomplissent des sacrifices en l'honneur du roi et du peuple[33] ». Dans la grande inscription de Téos, chaque symmorie (une subdivision civique) doit construire un autel d'Antiochos III et de Laodice, sa sœur, dans le lieu qui lui est dévolu, à côté de l'autel de la symmorie[34]. Plus généralement aussi, l'ensemble de la population est invité à sacrifier sur de petits autels domestiques construits devant ou à côté de la maison, où chacun pouvait émettre ses prières ou ses supplications[35]. La pratique est décrite d'une manière saisissante dans le papyrus de Gourob, un texte relatant la Troisième guerre de Syrie du point de vue du pouvoir, où l'on trouve le récit de plusieurs accueils solennels[36] :

> [À Séleucie], nous sommes montés à la cité, dans laquelle les sacrifices préparés étaient visibles de tout côté, et les hommes dans les rues menaient des sacrifices sur des autels préparés par eux-mêmes, etc.[37].
> [À Antioche], les citoyens de chaque maison, ayant construit des autels devant la porte, accomplirent des sacrifices, et comme beaucoup d'entre eux nous adressaient leurs prières, rien ne nous fit plus plaisir que leur zèle[38].

12 Ces mesures sont intéressantes à deux niveaux. D'une part, elles facilitent la mobilisation de tous en la faisant reposer sur des cercles fermés où pouvaient jouer les structures de la sociabilité ordinaire. On soupçonne ici que les prescriptions civiques étaient sous-tendues par une galaxie de motifs, tels que le plaisir de se retrouver entre soi ou la pression exercée par les voisins. Du moins, elles impliquent un certain hiatus entre le discours assumé par la cité et la manière dont les choses se passaient concrètement : ainsi à Pergame, où la somme de 20 drachmes allouée à chaque tribu par la cité ne permettait sans doute pas d'assumer les dépenses liées aux festivités et masquait une forme d'évergétisme forcé[39]. D'autre part, ces prescriptions assurent la dissémination de la fête en divers points de la ville. À Pergame, le sacrifice au nom du peuple sur l'agora s'accompagne de sacrifices effectués par un peuple bien réel, réuni en 15 localités différentes, suivant l'appartenance de chacun aux tribus[40]. Ce quadrillage géographique, plus ou moins serré en fonction des groupements en question (tribus, quartiers, avenues, rues, maisonnées[41]), est propre à nourrir cette impression d'unanimité dans la joie que l'on tire de la lecture des sources et sur laquelle on reviendra.

13 En somme, sous l'angle de l'application des normes et de la maîtrise civique, l'*apantēsis* n'est pas une manifestation de soumission, mais doit être vue avant tout comme faisant partie des « moyens par lesquels une population formulait son identité collective », comme un « spectacle communautaire et identitaire », ou comme une des « occasions de célébrer en groupe des valeurs communes, car lors de son déroulement, les

participants représentent l'ordre même de la société et son organisation politique[42] ». À travers elle, c'est le culte de la société par elle-même qu'on observe.

2. La mécanique des passions

2.1. Reproduire la société ?

14 Ces formulations sont identiques aux propositions qui caractérisent habituellement le « modèle » de la *polis-religion*. Celui-ci repose sur une théorie de la reproduction sociale de nature fonctionnaliste, qui vient en gros de Durkheim. Comme l'écrit Sourvinou-Inwood, « la cité grecque structure la religion et était elle-même structurée par elle [...]. Le rituel renforce la solidarité du groupe, et ce processus est fondamental dans l'établissement et la perpétuation de son identité civique, culturelle aussi bien que religieuse[43]. » Le même genre de thèse a été appliqué à tout ce que la Grèce compte de rituels, de cérémonies ou de fêtes[44]. Elle correspond bien, en effet, à la vision antique des choses, où l'on donne toujours à voir la communauté en personne, qui agit et se donne « comme un amant fougueux[45] ». Elle guide l'exigence d'une mobilisation au complet *(pandēmei)* de la population et se retrouve dans l'espèce de réflexe holiste qui saisit les orateurs et les historiens anciens, lorsqu'ils décrivent des communautés unanimes dans leur enthousiasme[46].

15 Mais tout cela résiste mal à une question formulée par Evans-Pritchard : comment peut-on savoir si la religion participe ou non à la reproduction d'une société[47] ? En général, on cherche cette preuve du côté de la psychologie. C'est le cas chez Durkheim, à travers ce qu'il appelle la « dynamogénétique » : les rituels créent des états mentaux particuliers, résumés par la notion d'effervescence, qui en retour renforcent la solidarité du groupe. Mais Durkheim ne donne nulle part de preuve empirique de cette effervescence, se condamnant à la spéculation. Le même problème se retrouve dans l'historiographie antiquisante. Pour S. McCormack, l'entrée tardo-antique est la stylisation d'une « expérience spontanée à l'origine », mais cette expérience première est décrite, dans la même phrase, comme « capable de formalisation, de stylisation[48] ». A. Chankowski parle de « l'enthousiasme de la foule, spontané et pourtant décrété[49] ». S. Caneva explique que l'enthousiasme « spontané constitue un aspect fondamental de ce type d'événement », mais en même temps que l'essentiel s'y joue « dans un balancement bien étudié entre la préparation attentive de la performance [...] et sa mise en scène, qui doit donner l'impression d'un élan qui s'empare de la communauté en fête » : il situe alors l'*apantēsis* dans un « esprit de "chorégraphie spontanée[50]" ». Ces expressions contradictoires témoignent d'une conception problématique des rapports entre rite et croyance ou action et psychologie. D'un côté, on constate que l'attitude des gens est codée par la puissance publique : leurs sentiments sont prescrits, comme à Cyzique où l'on ordonne que le peuple fasse un accueil chaleureux et se réjouisse lors de l'*apantēsis* (ἀσπάσασθαί τε καὶ συνησθῆναι[51]), et leur expression est ritualisée, puisque l'apparition du roi est systématiquement accompagnée de cris et d'applaudissements (μετὰ κρότου καὶ κραυγῆς), une *junctura verba* à valeur formulaire selon Louis Robert[52]. Mais d'un autre côté, on pose sans preuve que cet enthousiasme est spontané, sincère, vécu ; on exige autrement dit que les rites expriment des croyances, même quand on constate qu'ils ne le font pas. L'inférence est commune — s'ils font ceci, c'est qu'ils croient cela : s'ils applaudissent le souverain,

c'est qu'ils l'approuvent et comme ils l'approuvent, alors ils l'applaudissent[53] — mais souvent fausse, car il n'existe aucun critère permettant d'imputer un état d'esprit non observable[54]. En l'absence de ce critère, l'idée, en général, selon laquelle le rituel renforce la solidarité du groupe devient contestable.

2.2. Les motifs de réjouissance

16 En l'espèce, les entrées solennelles n'ont connu aucun raté durant toute l'Antiquité, provoquant systématiquement l'enthousiasme des foules, quoi qu'il se passe et quel que soit le contexte. Les Thasiens ouvrent leurs portes à Philippe V en l'appelant leur Sauveur et Bienfaiteur, alors qu'ils lui faisaient la guerre juste auparavant et qu'ils seront asservis par lui juste après[55]. Accueilli triomphalement en 307, 304 et en 291/0, Démétrios est chaque fois lâché par Athènes[56], tandis que, plus tard, l'entrée triomphale d'Attale III à Pergame ne doit pas faire oublier combien ce roi était détesté de ses sujets, d'après Diodore de Sicile[57]. L'*apantēsis* ne peut donc pas démontrer la loyauté des communautés, puisqu'elles peuvent haïr celui qu'elles acclament ou aimer celui qui les trahit. Le fait n'est pas isolé — en France, d'un côté ou de l'autre de la Révolution, les fêtes sont identiques et identiquement réussies[58]. Il implique que la valeur probatoire des démonstrations d'enthousiasme est nulle.

17 C'est qu'acclamer ne revient pas à adhérer, mais obéit à une pluralité de raisons. Lorsque la population de Capoue se voit ordonner d'accueillir Hannibal en 216 av. J.-C., Tite-Live note que « tous le firent non seulement par obéissance, mais avec empressement, en raison aussi de la sympathie de la masse à l'égard d'Hannibal et de l'envie de voir un général que rendaient célèbre tant de victoires déjà rencontrées[59] ». Le prix de ce récit est de révéler la multitude des motifs pouvant nourrir la joie : une forme de loyauté à sa patrie, l'adhésion à ce qu'un homme représente, mais aussi la volonté de voir une célébrité ou une belle cérémonie. Les entrées royales, comme en général les processions et les festivités, sont d'abord un spectacle ; avant d'être un opérateur de signification, c'est un vecteur de ravissement, dont l'importance est reconnue par ceux qui l'initient, notamment lorsqu'ils prescrivent le port de couronnes et de vêtements blancs[60]. Et ce plaisir esthétique, consciemment recherché par les organisateurs, peut effacer tout le reste : un personnage de Plaute se rend aux *Aphrodisia* pour se régaler les yeux *(oculis epulas dare)* à la vue des courtisanes et Théocrite imagine une femme tellement bouleversée d'avoir croisé son amant dans un festival pour Artémis qu'elle a tout oublié de la procession[61] ; pour Aristote, on se rend à Olympie pour le spectacle lui-même (αὐτῆς ἕνεκα τῆς θέας) et, même si rien n'en résulte, la vue (ἡ θεωρία) vaut davantage que beaucoup d'argent[62]. En fait, rien n'invite à penser que les masses se réunissaient pour les motifs supposés par l'historiographie, tels que le fait de prouver sa loyauté au souverain ou de perpétuer leur identité civique. L'entrée d'Athénion démontre au contraire combien tout cela ne les intéressait pas. Les uns en effet, note Athénée, s'ameutent car ils s'attendent « au plus beau (τὰ κάλλιστα) de la part de Mithridate[63] » quand les autres s'étonnent de « l'étrangeté de la fortune » d'Athénion, couvert de pourpre désormais alors qu'il était pauvre auparavant ; autrement dit, tous viennent à l'entrée comme on va au spectacle[64]. Certes, on ne peut pas pondérer la part des différents motifs de réjouissance dans l'Antiquité. Mais il est « aussi déraisonnable d'espérer que chaque individu témoigne d'un intérêt aigu et permanent pour la politique qu'il le serait de lui demander de se passionner pour la musique de chambre[65] ». Qu'on se rappelle en effet les chiffres édifiants de l'étude

classique des Lang sur l'entrée du général MacArthur à Chicago en 1953 : 48,1 % des gens venaient applaudir une célébrité, 42,7 % pour le spectacle en général et 9,2 % seulement pour célébrer MacArthur[66].

2.3. Provoquer la liesse

18 Cette décorrélation entre les prescriptions officielles de la cérémonie et les motivations concrètes des participants permet inversement d'expliquer le succès infaillible des entrées comme des rites en général, en le faisant reposer sur des mécanismes triviaux[67].

19 D'une part, la décision d'accorder une entrée cérémonielle s'accompagne de la mobilisation d'une partie bien définie de la population. L'essentiel de ce qui est à faire ou à dire échoit à des groupes habitués à être mobilisés dans la plupart des cérémonies : les magistrats, les prêtres, certaines catégories spécifiques comme les éphèbes, lesquels étaient employés dans les processions et les cérémonies d'accueil[68]. On a également recours à des groupes pour ainsi dire professionnalisés comme les chœurs ithyphalliques lors de l'entrée de Démétrios en 290 av. J.-C., ou bien les technites dionysiaques lors de celle d'Athénion en 88 av. J.-C.[69]. L'engagement d'un poète, pour rédiger un hymne, ou d'un orateur, pour s'adresser au souverain, va dans le même sens d'une prise en charge de la cérémonie par un personnel d'habitués[70]. Certains individus se voient aussi confier la gestion globale de la cérémonie. À Cos, il existait dans les années 180–170 cinq « préposés à l'accueil du roi », sans doute un roi lagide, mais on ignore leur rôle précis[71]. ÀAntioche, au Ier siècle av. J.-C., un vieil homme discipline la population avec sa baguette, peut-être le gymnasiarque[72]. Habitude de l'apparition en public, gestion du trac, savoir pratique des gestes à accomplir et des discours à composer puis prononcer : tout cela contribue à minimiser les risques d'erreur, les gestes malencontreux, les paroles hors de propos, tout en donnant la garantie de l'existence d'un noyau minimal de spectacle.

20 D'autre part, on n'attend du reste de la population mobilisée qu'un effort minimal. Comme un jour de fête est un jour chômé, cette population est rendue disponible pour venir assister à l'*apantēsis*. Là, ce qu'elle fait ne diffère pas de ce qui se produit lors des jours consacrés aux divinités : elle acclame, applaudit, prie. Tout le monde peut effectuer ces gestes, tant ils sont exigés dans une pluralité d'occasions, et leur banalité n'engage guère le sujet qui les exécute. D'ailleurs, la cérémonie dispense les acteurs d'avoir à énoncer le sens de leur conduite : la pratique ne le nécessite pas (on applaudit sans avoir à dire pourquoi) et l'organisation générale du rituel encadre les manifestations bruyantes des masses de proclamations ou discours officiels qui en livrent une interprétation légitime[73]. Ce hiatus, entre ce qui est fait et ce qui est dit sur ce qui est fait, ouvre la possibilité d'un coup de force, dont on va voir combien il joue un rôle stratégique dans la compréhension de cette cérémonie, des acteurs antiques jusqu'à l'historiographie.

2.4. La cité : un effet de cadre ?

21 Rien ne prouve que le rituel assure la solidarité du groupe ou la perpétuation de son identité civique. Il fournit plutôt aux uns les moyens de prouver leur professionnalisme et atteste la correction des apprentissages sociaux des autres, qui démontrent à ces occasions qu'ils savent applaudir et crier comme il faut, s'habiller comme il faut,

sacrifier comme il faut et obéir comme il faut. L'historiographie a été victime d'un effet de source. Elle a pris pour argent comptant ce qui, chez les auteurs anciens, relève d'un cadrage serré éludant les conditions concrètes de l'événement. L'ensemble de la documentation adopte en effet une perspective au ras-du-sol qui, en pratique, n'était que celle du prince, nous faisant partager ses illusions, bien repérées dans la sociologie politique contemporaine.

22 Dans l'étude précédemment citée, les Lang ont remarqué un contraste entre le cadrage télévisuel de l'événement, où les plans serrés sur MacArthur faisaient croire à une liesse ininterrompue, et les informations données par une trentaine d'observateurs dans le cortège qui montraient une foule disparate, calme et attentiste[74]. Suivant un cortège officiel en 1993, N. Mariot reçoit une impression d'enthousiasme similaire aux images des journaux télévisés et des photos ou aux récits faits par la presse : « Le public était numériquement important ; il manifestait bruyamment son adhésion en applaudissant, criant "vive tonton", etc.[75]. » Des observateurs placés à l'extérieur du cortège voient l'inverse : faible nombre de participants, présence démotivée (les gens passaient par là pour aller manger ou se baladaient) ; ils « soulignaient encore la longueur de l'attente, l'inégale distribution des acclamations, les comportements caricaturaux, moqueurs ou de second degré, enfin quelques récriminations[76] ».

23 Certes, nos documents ne permettent pas une ethnographie aussi fine mais ils conduisent à des conclusions similaires. Soit l'arrivée de Caton à Antioche, racontée par Plutarque et Julien. Le Romain voit des magistrats, des prêtres et des éphèbes sagement alignés au loin. Il reproche à ses amis d'avoir organisé cette réception solennelle, mais l'organisateur vient le détromper en lui demandant quand Démétrios, l'affranchi de Pompée, arrivera[77]. Le fait que la foule attende sagement l'arrivée du visiteur et puisse lancer les réjouissances comme sur commande révèle deux choses. D'abord, l'arrivée de l'invité n'est pas la cause de l'enthousiasme, mais l'occasion de manifester une joie suscitée indépendamment de l'occasion. Ensuite et surtout, l'*apantēsis* est une cérémonie amorphe du fait de l'entrelacement de rapports discordants à la durée. L'historiographie a insisté sur les effets dramatiques, si l'on peut dire, de la maîtrise du temps par les pouvoirs royaux. Ils associaient en effet fréquemment leurs visites aux fêtes religieuses, misant sur ce qu'on appelle désormais la « technique de l'amorçage » : ils étaient certains de se produire devant une foule nombreuse qui, venue honorer des dieux ou applaudir un spectacle, se trouvait de ce fait à les applaudir aussi[78]. Mais il faudrait parvenir à restituer aussi l'expérience de l'attente, pendant les jours qui précèdent la visite, et son corollaire, l'expérience de l'arbitraire, lorsque le roi ne se présente finalement pas[79] ; ou encore l'expérience de l'ennui liée à une cérémonie où il ne se passe pour l'essentiel rien[80] ; ou enfin l'expérience de la déception, liée à l'extraordinaire brièveté du temps fort de l'entrée, le fait de voir le souverain[81] — si du moins on pouvait le voir et l'approcher[82].

24 En fait, les descriptions de villes entièrement enthousiastes durant les entrées sont mensongères. Elles généralisent une perspective temporelle et géographique serrée qui dérive d'un matériau et de codes transmis dans la culture rhétorique, où l'on raconte ce qui se passe comme si on y était et même comme si on était tout du long à côté du roi, ce qui était impossible en pratique[83]. Il est fascinant de ce point de vue que, lors des entrées, alors que le souverain était cerné de foules enthousiastes, on ait senti le besoin de lui expliquer le sens de ce qu'il voyait *via* des orateurs. Ménandre conseille ainsi de composer l'épilogue des discours d'entrée en « montrant les sujets (δεικύμενος [?] τοὺς

ὑπηκόους) » et en parlant à leur place[84]. Dans un passage extraordinairement lucide, Procope de Gaza écrit aussi :

> Et le père rejoint son fils, comme fait le vieillard avec le jeune homme ; ils sont là et le montrent du geste : ils exultent à l'unisson dès qu'ils l'ont vu [...]. La cité tout entière, en échange des bienfaits reçus, est incitée à t'accorder une juste récompense, et jugeant qu'il n'y a pas assez de temps pour permettre à chaque citoyen de prendre la parole en son nom, tous d'un commun accord se contentent de la voix du rhéteur. Car lui, désigné pour parler au nom de la cité, d'une seule langue, se fait l'interprète du sentiment commun[85].

25 Alors que le rituel repose sur la participation différenciée et hiérarchisée des populations, les panégyriques donnent surtout à voir des foules d'individus identiques, « comme une sorte d'océan sans borne visible », selon l'image platonicienne de Grégoire de Nazianze[86]. Et alors que la joie dépend d'une pluralité de motifs ou qu'elle est vécue à des échelles micro, dans un cadre tribal ou domestique par exemple, on embrigade l'ensemble des comportements sous une même bannière, en les imputant à quelque chose comme « la cité ». Les applaudissements, les cris, les conduites parasites ou sans lien avec l'événement sont ramenés à un sens unique, servant à attester les sentiments d'un peuple qui n'existe pour ainsi dire que dans la bouche de l'orateur. L'unanimisme est une construction rhétorique : le rituel devient civique par une forme de magie sociale, qui consiste à fictionnaliser un collectif, la *polis*, en lieu et place de la pluralité concrète des acteurs qui font la fête pour des raisons diverses.

26 La religion civique n'implique pas le civisme. L'application des normes décidées par la cité ne révèle pas leur intériorisation par les citoyens, ce qui exige de penser autrement l'articulation entre autorité civique et cohésion de la communauté, puisqu'elle ne s'enracine pas dans des moments d'effervescence religieuse ni ne trouve de relais dans les rituels. Dans un texte magnifique, Durkheim explique que la religion est un organe de réflexivité sociale : la société prend conscience d'elle-même dans les moments où ses membres s'assemblent[87]. Le cas des entrées démontre l'inverse. Il y règne un hiatus frappant entre la prise en compte, dans les normes, des exigences concrètes de la mise en enthousiasme de l'espace communautaire, et leur dénégation dans les discours qui accompagnent et cadrent cet enthousiasme.

3. Dire l'autorité

3.1. Structurer le monde ?

27 Cela invite à discuter la dimension cognitiviste du « modèle » de la religion civique, qui apparaît comme une opération de connaissance. Pour Sourvinou-Inwood, « la religion grecque est, avant tout, une manière d'articuler le monde, de structurer le chaos et de le rendre compréhensible[88] ». Cette idée d'une religion comme système de sens assurant la maîtrise intellectuelle du monde est à l'origine, chez les spécialistes de l'époque hellénistique, d'une révolution dans la compréhension du culte des dirigeants. Contre l'historiographie ancienne, qui n'y voyait qu'un culte factice ou signant la fin de la religion civique, Price a avancé l'idée que le culte des dirigeants était proprement religieux et qu'il était une manière de conceptualiser un monde avec des rois : le culte des dieux, écrit-il, était « le seul modèle disponible pour représenter un pouvoir, dont la cité était dépendante, qui était externe et pourtant grec. En empruntant et adaptant

ce modèle préexistant de classification, il devint possible d'accueillir les nouveaux rois[89] ».

28 Cette proposition est désormais modalisée d'une pluralité de manières — lorsqu'on dit que le culte était une manière de donner du sens à l'histoire, qu'il permettait de ritualiser la communication avec les rois ou de les intégrer au tissu mémoriel de la cité[90]. Elle n'est pourtant pas très assurée. La conception de la religion comme système de sens, transposition de ce que proposait l'anthropologie de Geertz dans les années 1980, relève d'une christianisation indue et dépolitise le phénomène[91]. En un sens aussi, elle ramène aux vieilles théories de la religion comme explication pseudo-scientifique du monde. Or, on voit mal en quoi la domestication intellectuelle des phénomènes assurait une emprise sur eux et il faut un esprit *typiquement primitif* pour croire que le feu cesse d'être impressionnant quand on l'a scientifiquement expliqué[92]. D'une manière plus localisée enfin, le postulat du caractère systématique des conceptions religieuses rend vulnérable à un ensemble d'objections récemment réorchestrées par Julia Kindt : incohérences contre structure, expérience individuelle contre discours collectif, religion personnelle contre religion civique[93].

29 Peut-être est-il pourtant possible de négocier avec ces critiques pour conserver le cœur du « modèle » de la religion civique. Cela suppose d'abandonner les discours généralisants au profit d'études de cas, et l'on se concentrera ici sur l'hymne ithyphallique prononcé à Athènes lors de l'entrée de Démétrios Poliorcète en 290. Il est possible, d'une part, de récupérer le thème des incohérences, sans y voir les expressions d'un vécu ou d'une émotion et, d'autre part, de conserver l'idée d'une structuration des discours religieux, en la débarrassant de la question du sens. On essaiera de soutenir une double thèse : l'hymne raconte n'importe quoi, mais n'en obéit pas moins à des formes réglées d'expression ; ces normes assertoriques sont liées au rôle joué, en pratique, par l'hymne durant les entrées.

3.2. Parler pour ne rien dire

> … ὡς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλτατοι | τῆι πόλει πάρεισιν· | ἐνταῦθα <γὰρ Δήμητρα καὶ> Δημήτριον | ἅμα παρῆγ᾽ ὁ καιρός· | χἠ μὲν τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια ἔρχεθ᾽ ἵνα ποιήσηι | ὁ δ᾽ ἱλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι. | Σεμνόν τι φαίνεθ᾽, οἱ φίλοι πάντες κύκλωι, | ἐν μέσοισι δ᾽αὐτός | ὅμοιον ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες, | ἥλιος δ᾽ ἐκεῖνος. | Ὦ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ, | χαῖρε κἀφροδίτης. | Ἄλλοὶ μὲν ἢ μακρὰν γαρ ἀπέχουσιν θεοὶ | ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα | ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν, | σὲ δὲ παρόνθ᾽ ὁρῶμεν, | οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ᾽ ἀληθινόν· | εὐχόμεσθα δή σοι. | Πρῶτον μὲν εἰρήνην ποίησον, φίλτατε· | κύριος γὰρ εἶ σύ. | Τὴν δ᾽ οὐχὶ Θηβῶν, ἀλλ᾽ ὅλης τῆς ῾Ελλάδος | Σφίγγα περικρατοῦσαν | Αἰτωλὸς ὅστις ἐπὶ πέτρας καθήμενος, | ὥσπερ ἡ παλαιά, | τὰ σώμαθ᾽ ἡμῶν πάντ᾽ ἀναρπάσας φέρει, | κοὐκ ἔχω μάχεσθαι· | Αἰτωλικὸν γὰρ ἁρπάσαι τὰ τῶν πέλας, | νῦν δὲ καὶ τὰ πόρρω. | Μάλιστα μὲν δὴ σχόλασον αὐτός· εἰ δὲ μή, | Οἰδίπουν τιν᾽ εὑρέ, | τῆν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημνιεῖ | ἢ σπίλον ποιήσει[94].
>
> …comme les plus grands des dieux et les plus aimés, | ils se présentent dans la cité ; | car la circonstance nous a amenés ensemble | ici, <Déméter et> Démétrios ; | elle, pour accomplir les mystères solennels de Korè, | vient ; | lui joyeux, comme il convient à un dieu, et beau | et riant, il est là. | Il a quelque chose de solennel, tous ses amis en cercle, | et lui au milieu | semblable, comme ses amis aux astres, | lui au soleil. | Ô fils du tout puissant dieu Poséidon, | et d'Aphrodite, salut ! | Car d'autres dieux ou bien sont très éloignés, | ou n'ont pas d'oreilles, | ou n'existent pas, ou ne

> font nullement attention à nous, | mais toi, nous te voyons présent, | pas en bois, pas en pierre, mais véritable : | nous te prions donc. | D'abord, fais la paix, ô bien aimé, | car tu es souverain. | Quant à la Sphinge, qui n'opprime pas seulement Thèbes | mais aussi toute la Grèce, | cet Étolien, perché sur son rocher, | comme l'ancienne <Sphinge>, | qui emporte comme des proies tous nos habitants, et je ne peux pas lutter : | car c'est bien étolien de rapiner chez les voisins, | et maintenant même au loin. | Toi, occupe-t'en plutôt ; sinon, | cherche un Œdipe, | pour abattre cette Sphinge, ou bien | la réduire en poussière[95].

30 Cet hymne, un des textes les plus commentés par les spécialistes de l'époque hellénistique, se résume à l'énonciation d'une croyance, en la divinité de Démétrios Poliorcète et en son caractère secourable. Mais dès qu'on entre dans les détails, les choses se troublent : les interprétations qu'on a pu donner de ce texte sont très variées, souvent mutuellement exclusives et parfois sans fondement, comme on pourra le voir dans le tableau synthétique ci-dessous, où l'on ne mentionne que leur formulation première.

Question	Réponse(s)	Objection(s)
Le poème est-il complet ?	On ne sait pas, Ehrenberg (1931).	
Qui l'a écrit ?	Hermoclès ou Hermippos, Powell (1925) à partir de Philochore, *FGrHist* 328 F 165.	Philochore parle de chants offerts à Antigone et Démétrios, donc de la période antérieure à 301, et non de 290.
Qui est accueilli ?	Démétrios est accompagné par Déméter (d'où l'ajout <γὰρ Δήμητρα καὶ>, Scott [1928], p. 232). Ou alors, Démétrios est accompagné par Lanassa, personnifiant Déméter, Reinach (1911) p. 221.	Démocharès (*FGrHist* 75 F 9) ne parlant pas de Déméter, Démétrios était seul (Marcovitch [1988], p. 11). Ou alors, il était accompagné de Lanassa sans qu'elle soit assimilée à Déméter (Ehrenberg [1931], p. 282). Cela importe au fond peu : l'hymne joue sur la dimension théophorique du nom « Démétrios » (cf. Kantorowicz [1965], p. 283).
Démétrios est-il identifié à un dieu en particulier ?	Démétrios est assimilé à Dionysos, car d'après Plutarque, *Vie de Démétrios*, 12, 1, il est décidé que lorsqu'il reviendra, on l'accueillera avec les *xenismoi* pour Déméter et Dionysos (cf. Ferguson [1948], n. 43 p. 132) et car, dans l'hymne, la phrase ὁ δ' ἱλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι correspond à une description de Dionysos (Scott [1928], p. 233), ou encore car les chœurs ithyphalliques sont liés à Dionysos (*FGrHist* 396 F 24).	Mais Plutarque, *Vie de Démétrios*, 12, 1 se réfère à des décisions faites avant 304, renvoyant au séjour de Démétrios (*hypodochē*) et à ses frais de bouche. La même phrase, chez Démocharès, renvoie à l'ascendance divine de Démétrios, et non à un dieu spécifique. En outre, ἱλαρός comme épithète cultuelle se réfère à Aphrodite, et non à Dionysos (Chaniotis [2011], p. 178). Les technites dionysiaques sont aussi liés à Dionysos sans qu'on en infère nécessairement l'assimilation des souverains qu'ils accompagnent avec le dieu. Démétrios n'est pas identifié à un dieu en particulier. Ses qualités sont celles des dieux en général (Chaniotis

		[2011], p. 178) ou des dieux épiphanes en particulier (Weinreich [1926]).
Pourquoi est-il comme le soleil ?	C'est une métaphore orientale (Goodenough [1928], p. 78–83), que Démétrios a pu rencontrer lors de son entrevue avec Séleukos (Cappellano [1954], p. 26), ou bien une ambiance propre aux monarchies hellénistiques (*e.g.* Chaniotis [2011], p. 186) signifiant la prétention à la domination universelle (Ehrenberg [1931], p. 195–196).	Pourtant, la métaphore est antérieure à l'époque hellénistique (cf. Aristophane, *Oiseaux*, 1707 *sq.* avec A lföldi [1970], p. 88 et n. 3, ou *Hymne homérique à Apollon*, 440 *sq.* avec Maccormack [1981], p. 20).
Pourquoi est-il le fils de Poséidon ?	C'est une référence à son pouvoir naval et à sa propagande monétaire, où son portrait arbore des cornes de taureau comme celles de Poséidon, et où Poséidon est dépeint (Newell [1927], p. 73, Scott [1928], p. 220 *sq.*).	Poséidon figure sur les monnaies de Démétrios, mais comme patron et non comme père (Mørkholm [1991], p. 79) Les cornes de taureau ne sont pas attestées dans l'iconographie de Dionysos ou de Poséidon (Kroll [2007], p. 117–118).
Pourquoi est-il le fils d'Aphrodite ?	Car c'était un séducteur (Ehrenberg [1931]), il était beau (Marcovitch [1988]), il était puissant (Bergmann 1997), il a triomphé près de Chypre (Chaniotis [2011], p. 184–185) ou un peu tout à la fois (déjà chez Elkeles [1941], p. 83).	Mais si certains rois se sont revendiqués d'un père divin, aucun n'a prétendu descendre d'une mère divine (liste chez Kornemann [1901], p. 67) ; Aphrodite a été identifiée avec certaines de ses compagnes, mais jamais avec sa mère (Marcovitch [1988]).
Quelle est sa conception générale des dieux ?	Athéisme pour Cerfaux-Tondriau (1957), p. 185 ; scepticisme pour Weinreich (1926), p. 647 ou Scott (1928), p. 231 ; épicurisme pour Weinreich (1926) voire influence de la pensée d'Épicure lui-même (Sommariva [1982]) ; un peu tout cela (Cerfaux-Tondriau [1957], p. 185) ou encore évhémérisme (Versnel [2011], p. 442 *sq.*).	
Qui est Œdipe ?	Un des *philoi* de Démétrios (Chaniotis [2011], p. 186).	Mais ses *philoi* sont déjà identifiés à des étoiles.
Qui est la Sphinge ?	Les Étoliens.	Mais cela peut aussi renvoyer à Pyrrhos (Green [1990], p. 127).
Que dit-il de la religion hellénistique ?	Il est révélateur des mutations des mentalités religieuses.	C'est une blague (Schubart [1937], p. 18, Weber [1995], p. 305 ou Bergmann [1997], p. 32), ou une chanson populaire et non un hymne cultuel.

31 L'obstacle ici tient à la méconnaissance de la pluralité des régimes d'énonciation qui gouvernent les discours. L'hymne appartient en effet à une classe d'énoncés auxquels il est absurde de conférer un sens ou une cohérence : pas plus qu'on ne demande aux

amoureux de prouver leur amour, comme s'ils parlaient scientifiquement, on ne peut demander aux croyants de rendre raison de leurs croyances[96]. « Dans mon pays, on ne questionne pas un homme ému », dit un poète[97] ; c'est pourtant ce que fait l'historiographie, en s'acharnant à demander à l'hymne *ce qu'il dit*, pour reconstituer des mentalités déterminées, alors qu'il ne vaut que par la *manière* dont il le dit. Trois traits au moins le caractérisent : il est peuplé de notions complexes au sens obscur, il est contre-intuitif et il n'implique pas de lien entre les énoncés[98].

1. L'hymne convoque « tout un arsenal de lourds motifs historico-religieux », comme l'avait noté Weinreich[99]. Le simple extrait dont nous disposons abonde en grands noms : Korè, Poséidon, Aphrodite, Œdipe, la Sphinge. Il est peuplé de notions surchargées de sens, comme la présence, la majesté, le moment opportun, la bonne humeur ou la qualité d'écoute, et il ne rechigne pas devant l'hyperbole, par la répétition des superlatifs *(megistoi*, *philtatoi*, *kratiston*, *philtaton)*. On parle donc avec des grands mots, du moins des termes sémantiquement riches et dont l'emploi ne peut que déboucher sur du vague, comme si l'on visait la surinterprétation.
2. Ces motifs sont accumulés sans être articulés. Lu comme un raisonnement, l'hymne est absurde. Il semble soutenir que Démétrios est un dieu et que les autres dieux n'existent pas, mais en même temps qu'il en est le fils ou le compagnon[100]. Il dit que les dieux sont impuissants et en même temps fait de la puissance un attribut de la divinité pour qualifier Démétrios. Il demande à Démétrios de prendre en main le destin d'Athènes et en même temps lui propose de confier la cité à quelqu'un d'autre. Il règne donc dans l'hymne un hiatus inférentiel : les propositions sont agencées sans qu'on en tire trop de conséquences, ce qui est un phénomène commun[101] : un « jumeau est un oiseau » pour les Nuer, qui n'infèrent pourtant pas qu'il a un bec ou des plumes ; les « Bororos sont des Araras », mais ils ne confondent pas les leurs et les perroquets ; dans les Évangiles, Jésus est le fils de Joseph et en même temps n'est pas le fils de Joseph mais de Dieu : bref, dit un fin psychologue, « les faits ne pénètrent pas dans le monde de nos croyances[102] ».
3. Enfin, l'hymne s'emberlificote. Alors qu'il s'agit d'affirmer de Démétrios qu'il est un dieu, ce n'est jamais tout à fait dit. On procède plutôt par clin d'œil. Le chant a recours à un registre sémantique associé aux dieux autant qu'aux rois. Il se borne à convoquer Déméter en pensée, en jouant sur le caractère théophorique du nom royal, Démétrios[103]. Quant aux autres dieux, il tisse entre eux et Démétrios une série de liens (parallèle, association, comparaison, filiation[104]), qui élèvent le roi au-dessus des hommes sans impliquer sa divinité[105]. Même ses formulations les plus décisives sont filandreuses. En effet, un témoin comme Démocharès peut comprendre que les Athéniens considéraient Démétrios comme « le seul véritable dieu », *monos theos alēthinos*, et décrétaient conséquemment que « les autres dieux », *hoi alloi theoi*, n'existaient pas. Or, comme l'a vu Angelos Chaniotis, ce n'est pas ce que dit l'hymne, qui se borne à expliquer que d'autres dieux, *alloi theoi*, n'existent pas, sans dire lesquels, et que Démétrios est un dieu « véritable » *(alēthinon)* au sens où sa présence est manifeste[106]. L'hymne tourne ainsi autour du pot. Il multiplie les signes attestant la divinité de Démétrios plutôt qu'il ne l'affirme clairement. Il divinise le roi par petites touches, comptant sur les auditeurs pour remplir les blancs, ce qui est un procédé très commun. Lorsque les individus énoncent leurs croyances, la langue devient pâteuse, hésitante, multiplie les approches, bricole et se contredit, cherche à dire sans affirmer trop clairement, en se ménageant des positions de repli. On en trouvera des exemples un peu partout, comme à propos du culte à Marat, Lénine ou encore Claude François :

   > Claude n'était pas un saint… Non c'était plutôt un être différent, un peu supérieur […]. C'est un homme qui était fait de musique, d'amour et de tendresse plutôt. Non, j'irais pas jusqu'à dire que c'était un saint. C'était même loin d'être un saint […]. Il y a quand même beaucoup de choses qu'il a pas fait, qu'il aurait pas dû faire … Puis ça dépend, si c'est au sens religieux ou quoi […]. Non c'était pas un saint, c'était un

> dieu… Je sais bien quand même que c'était pas un dieu. C'était un personnage qui était fait de beaucoup de rêve, de musique. Même quand il était homme d'affaires et tout, il était fait de musique, c'était un artiste, c'était une idole, une star plutôt qu'une idole. C'est un homme qui avait plus que les autres que j'ai connus […]. Il était différent[107].

32 « Je sais bien… mais quand même » : c'est la forme générale de l'énonciation des croyances, comme l'a vu Mannoni[108]. Ces hésitations ne sont pas très différentes des multiples registres de discours concaténés par les Athéniens, tantôt comparant Démétrios aux dieux, tantôt le faisant fils de dieux, tantôt le projetant dans une sphère mythique de l'agir, tantôt puisant dans l'insondable profondeur théologique de certains mots pour le qualifier ; et cette multiplicité des strates discursives n'est pas très éloignée de l'embarras qui saisira n'importe quel chrétien lorsqu'on lui demande de dire par exemple sa croyance à la résurrection des morts[109].

33 L'hymne révèle donc peut-être moins ce qu'on pensait à Athènes au début du IIIe siècle que la gêne qu'on éprouve toujours à parler de la divinité et les difficultés rencontrées lorsqu'on essaie de la mettre en mots. Son prix vient de ce qu'il est un des rares documents à essayer de dire en quoi un homme est un dieu, ce qui a nécessité de se couler dans les règles d'un certain type de discours, fondé sur les glissements incontrôlés entre plusieurs niveaux de sens et volontairement comme saturé de significations.

3.3. Dire pour faire

34 Il se trouve qu'on peut le réintégrer dans un ensemble de pratiques rituelles qui contribuent à expliquer son contenu. L'hymne appartient aux manifestations de piété les plus officielles, puisque c'est un discours autorisé par la cité et commandé par elle. En même temps, d'après Douris de Samos, l'hymne était chanté « non seulement en public, mais aussi en privé », en quoi on a lu une forme de dégradation, l'hymne religieux devenant une chanson populaire[110]. Un passage de Démocharès permet d'écarter cette interprétation :

> Lorsque Démétrios revint de Leucade et Corcyre à Athènes, les Athéniens le reçurent [ἐπανελθόντα] non seulement en faisant brûler de l'encens, couronnés et faisant des libations, mais des chœurs prosodiques et ithyphalliques avec danse et chants l'accueillirent aussi, et disposés le long des routes [κατὰ τὰς ὁδοὺς, Meineke], ils faisaient résonner leurs chants[111].

35 L'hymne s'intègre dans la série des mesures qui permettent d'impliquer tout Athènes. Sa performance « en privé » renvoie à des chants effectués devant les maisons, là où s'accomplit la participation des particuliers aux manifestations officielles, à mesure de l'avancée du cortège. Son contenu s'en trouve alors éclairé. Nock faisait dériver la quasi-absence de théologie, en Grèce, du mode de rapport établi avec les dieux : considérés comme des puissances sur lesquelles il fallait agir, il n'y avait pas lieu de trop réfléchir à leur nature[112]. Il en va de même à Athènes, où l'hymne vise à se concilier le souverain pour lui demander de faire la guerre à l'Étolie. La question des significations qu'il peut véhiculer est secondaire par rapport à la question de l'action qu'il peut exercer sur Démétrios, à travers la présence compacte d'une foule dansante et chantante.

36 D'une part, le point décisif n'est pas ce que racontent les Athéniens, mais le fait qu'ils aient pris la parole. En effet, la rencontre avec les rois est partout décrite sous le signe

de la sidération, comme une épiphanie. On est face à lui comme face à un dieu, interdit[113]. Mais si on les lit platement, ces textes documentent le malaise provoqué par une rencontre incongrue : comme on n'est pas habitué à fréquenter le souverain, on ne sait pas quoi faire ni quoi dire. Ainsi, Antiochos IV avait coutume de se rendre à l'improviste dans des banquets de particuliers, « de sorte que les uns fuyaient à cause de cette chose inattendue et les autres gardaient silence par peur[114] ». L'institution officielle d'un discours, comme l'hymne, permet de diluer ce genre de difficulté. Son existence puis sa performance assurent d'avoir quelque chose à dire au roi, tout en évitant d'avoir à penser ce qu'on formule[115]. Comme les chants dans les manifestations, il meuble le vide.

37 D'autre part, l'hymne contribue à stabiliser un statut plutôt qu'à énoncer des qualités. Il participe au bouleversement de l'environnement sonore et visuel que la cité impose à l'invité durant l'entrée : pendant toute une journée, le roi se heurte à des gens en liesse, qui crient et l'applaudissent, après avoir été salué d'un discours lui expliquant qu'il était la cause de cette joie. Or, ce procédé relève d'une forme d'*amnésie professionnelle* : joie chaque fois étonnante pour les souverains, liesse répétitivement inédite d'après les rédacteurs de nos sources[116]. Après avoir été accueilli triomphalement à Smirnium, Julien pense ainsi qu'il « serait accueilli également dans les autres cités comme un astre salutaire *(sidus salutare)*[117] ». À Antioche pourtant, « il s'étonnait *(miratus)* d'entendre l'immense foule l'acclamer en s'écriant que la lumière d'un astre salutaire *(salutare sidus)* s'était levée sur les pays de l'Orient[118] ». Ces répétitions indiquent le sens de l'opération : transfigurer un cérémonial banal en événement exceptionnel, pour donner une impression superlative de loyauté. Les textes comme l'hymne participent à la justification de l'autorité des rois. Ils peuvent leur faire croire à la réalité du soutien populaire et en tout cas répercutent cette présentation de l'événement sur d'éventuels lecteurs. Ils relèvent autrement dit d'une forme de sociodicée, qui explique la répétition des cérémonies d'entrées. Certes, elles ne prouvent rien, mais elles peuvent étancher la soif d'autojustification des puissants qui, par elles, se sentent devenir ce qu'ils sont : souverains.

Conclusion

38 Ces quelques points critiques, pour parler comme Patrick Boucheron dans un article-bilan sur le sujet, n'ont pas eu « pour but d'affaiblir la notion de religion civique, mais simplement de la mettre en alerte[119] ». S'il est vrai que le modèle de la religion civique « a permis de mieux rendre compte des interactions entre politique et religion dans l'Antiquité[120] », son avenir passera par un dialogue renouvelé avec l'analyse politique, telle qu'elle se pratique aujourd'hui. Aussi a-ton essayé, à partir du cas des entrées, d'importer en histoire religieuse une gamme de questionnements contemporains autour de la notion d'autorité.

39 Le parallèle est frappant. Lorsqu'on oppose la sincérité et la mise en scène, ou la religion personnelle et la religion civique, qu'on fait du culte une manifestation patriotique ou une forme de communication, on fait dépendre beaucoup de choses de ce que pensent effectivement les agents. Il en va de même en politique, dans ce que Michel Dobry a appelé le paradigme standard de la légitimité, qu'il définit comme une « *vision idéalisée des rapports entre gouvernants et gouvernés*, [où] la légitimité des premiers et la survie du système politique lui-même [sont] en définitive toujours conçues comme

dépendantes de l'adhésion, du soutien, des attentes, des valeurs, dispositions ou attitudes s'incarnant dans les croyances des citoyens[121] ». Or, c'est une vue irréaliste dans les deux cas : la stabilité d'un ordre politique n'implique pas l'adhésion à cet ordre, de même que la joie des cérémonies religieuses n'est pas ancrée dans le secret des consciences, mais se concilie bien en pratique avec l'indifférence ou l'existence de motivations hétérogènes.

40 Le dialogue pourrait alors se nouer autour d'une hypothèse continuiste, qui consiste à interpréter les événements en apparence en rupture avec le quotidien, comme les entrées, « du même point de vue, avec les mêmes questionnements et au moyen des mêmes instruments intellectuels » que les phénomènes normaux[122]. En l'espèce, les activités ne rompent pas avec la routine, mais dépendent de mécanismes banals, s'appuient sur des motivations triviales, embrayent sur les disciplines les plus élémentaires comme les techniques du corps. L'effet de rupture avec le quotidien lui-même peut être vu comme un effet normal des mécanismes les plus ordinaires qui, par l'imposition d'un répertoire d'action défini (applaudir, prier, acclamer, etc.) et d'un certain cadre, participent au déploiement d'une *logique de situation autonome* — laquelle explique pourquoi des phénomènes dramatiques, comme une guerre ou une capitulation, n'ont aucun effet sur la performance des rituels. En faisant voir que ces activités ne forment pas un domaine séparé, on peut en tout cas espérer réinscrire le religieux dans le social et contribuer à explorer le champ de réflexions ouvert par le « modèle » de la religion civique.

BIBLIOGRAPHIE

A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970.

T. Asad, « Anthropological Conceptions of Religion : Reflections on Geertz », *Man* 18 (1983), p. 237–259.

J. Bazin, *Des Clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, 2008.

S. Benoist, *Rome, le Prince et la Cité. Pouvoir impérial et cérémonies publiques (Ier siècle av. – début du IVe siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2005.

M. Bergmann, « Hymnos der Athener auf Demetrios Poliorketes », in W. Barner (éd.), *Querlektüren. Weltliteratur zwischen den Disziplinen*, Göttingen, 1997, p. 25–47

J.-M. Bertrand, « Formes de discours politiques : décrets des cités grecques et correspondance des rois hellénistiques », *CCG* 16 (1990), p. 101–115.

L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, 1935.

P. Boucheron, « Religion civique, religion civile, religion séculière. L'ombre d'un doute », *Revue de synthèse* 134 (2013), p. 161–183.

P. Boyer, *La Religion comme phénomène naturel*, Paris, 1997.

P. Briant, « Le nomadisme du Grand Roi », *IA* 23 (1988), p. 253–273.

S. Caneva, « Le retour d'Attale III à Pergame. Un réexamen du décret *IvP* I 246 », *EA* 50 (2018), p. 109–123.

E. Cappellano, *Il Fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorcete*, Torino, 1954.

L. Cerfaux, J. Tondriau, *Le Culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.

A. Chaniotis, « Sich selbst feiern ? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religionund Politik », in M. Wörrle, P. Zanker (éd.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München, 1995, p. 147–172.

A. Chaniotis, « Theatricality beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World », *Pallas* 47 (1997), p. 219–259.

A. Chaniotis, « The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality », in P. Iossif, A.S. Chankowski, C. Lorber (éd.), *More than Men, Less than Gods*, Leuven, 2011, p. 157–195.

A. Chaniotis, « Processions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics », in R. Alston, O.M. Van Nijf, C.G. Williamson (éd.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven/Paris, 2013, p. 21–47.

A.S. Chankowski, « Processions et cérémonies d'accueil : une image de la cité de la basse époque hellénistique ? », in P. Fröhlich, C. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève, 2005, p. 185–206.

A.S. Chankowski, *L'Éphébie hellénistique : étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Égée et de l'Asie mineure*, Paris, 2010.

M.J.H. Chin, « *OGIS* 332 and Civic Authority at Pergamon in the Reign of Attalos III », *ZPE* 208 (2018), p. 121–137.

W.R. Connor, « Tribes, Festivals, and Processions. Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece », *JHS* 107 (1987), p. 40–50.

M.R. Cosby, « Hellenistic Formal Receptions and Paul's Use of απαντησις in 1 Thessalonians 4 : 17 », *Bulletin for Biblical Research* 4 (1994), p. 15–33.

N. Coulet, « Les entrées solennelles en Provence au XVI^e^ siècle : aperçus nouveaux sur les entrées royales françaises au bas Moyen Âge », *Ethnologie française* 7 (1977), p. 63–82.

M. Dobry, « Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques "complications" de la sociologie de Max Weber », in P. Favre, Y. Schemeil, J. Hayward (éd.), *Être gouverné. Études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, 2003, p. 127–147.

M. Dobry, « Le politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », in M. Grossetti (éd.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, 2009, p. 64–88.

P. Dufraigne, *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1994

É. Durkheim, *Textes. II : Religion, morale, anomie*, Paris, 1975.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, 2007 [1^re^ éd. 1912].

É. Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, 2010 [1re éd. 1970].

F. Dunand, « Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique. Les cérémonies en l'honneur d'Artémis Leucophryéné », *DHA* 4 (1978), p. 201–218.

F. Dunand, *La Fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris, 1981.

V. Ehrenberg, « Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorcetes », *Die Antike* 7 (1931), p. 279–297.

G. Elkeles, *Demetrios der Städtebelagerer*, Breslau, 1941.

R. Étienne, « Protocoles royaux », in D. Berranger-Auserve (éd.), *Épire, Illyrie, Macédoine… : mélanges offerts au professeur Pierre Cabanes*, Clermont-Ferrand, 2007, p. 289–300.

E. Evans-Pritchard, *Des théories sur la religion des primitifs*, Paris, 2001.

W.S. Ferguson, « Demetrius Poliorcetes and the Hellenic League », *Hesperia* 17 (1948), p. 112–136.

E. Flamment, *Les Voyages officiels et les déplacements des personnages publics en Orient de la mort d'Alexandre le Grand au début de l'Empire romain (323–30 av. J.-C.) : entre cérémonial politique et pratique culturelle*, thèse de l'université Paris Est, 2008.

J.D. Gauger, « Der Rom-Hymnos der Melinno (*Anth. Lyr.* II^2 6,209 f.) und die Vorstellung von der Ewigkeit Roms », *Chiron* 14 (1984), p. 267–299.

C. Geertz, « Religion as a Cultural System », in C. Geertz (éd.), *The Interpretation of Cultures*, London, 1993, p. 87–125.

E.R. Goodenough, « The Political Philosophy of Hellenistic Kingship », *YCS* I (1928), p. 55–102.

J. Gould, « On Making Sense of Greek Religion », in P.E. Easterling, J.V. Muir (éd.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 1–33.

A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris, 1936.

A. Grabar, « Une fresque visigothique et l'iconographie du silence », *CArch* 1 (1945), p. 124–133.

F. Graf, « "Pompai" in Greece : some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis », in R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Sävedalen, 1996, p. 55–65.

F. Graf, « Pedestals of the Gods », *ZPE* 141 (2002), p. 137–138.

P. Green, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley/Los Angeles, 1990.

C. Habicht, « Beiträge zu koischen Inschriften », *Chiron* 30 (2000), p. 291–301.

C. Habicht, *Athènes hellénistique : histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Paris, 2006.

P. Hamon, « Les magistrats thasiens du IVe s. av. J.-C. et le royaume de Macédoine », *BCH* 139–140 (2016), p. 67–125.

D. Hennig, « Die Beherbergung von "Staatsgästen" in der hellenistischen Polis », *Chiron* 27 (1997), p. 355–368.

A. Henrichs, « Demythologizing the Past, Mythicizing the Present : Myth, History and the Supernatural at the Dawn of the Hellenistic Period », in R.G.A. Buxton (éd.), *From Myth to Reason ? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford/New York, 1999, p. 223–248.

F. Héran, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie* 27 (1986), p. 231–263.

P. Herrmann, « Antiochos der Grosse und Teos », *Anadolu* 9 (1965), p. 22–160.

G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, 1994.

M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques* III, Paris, 1942.

W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München, 2001.

H.U. Instinsky, « Consensus Universorum », *Hermes* 75 (1940), p. 265–278.

T.S.F. Jim, « Private Participation in Ruler Cults : Dedications to Philip Sôter and other Hellenistic Kings », *CQ* 67 (2017), p. 429–443.

N.F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphia, 1987.

E.H. Kantorowicz, « The "King's Advent" and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina », *ABull* 26 (1944), p. 207–231.

E.H. Kantorowicz, *Selected Studies*, Glückstadt, 1965.

E.H. Kantorowicz, Laudes Regiae. *Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, Paris, 2004.

J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, New York, 2012.

S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, 1949.

J. Köhler, Pompai : *Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*, Frankfurt/New York, 1996.

A. Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*, Bâle, 2003.

E. Kornemann, « Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte », *Klio* 1 (1901), p. 51–146.

J.H. Kroll, « The Emergence of Ruler Portraiture on Early Hellenistic Coins », in P. Schultz, R.V.D. Hoff (éd.), *Early hellenistic Portraiture. Image, Style, Context*, Cambridge, New York/Melbourne, 2007, p. 113–122.

A. Kuhn, « Ritual Change during the Reign of Demetrius Poliorcetes », in E. Stavrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006, p. 265–281.

K. Lang, G.E. Lang, « The Unique Perspective of Television and Its Effect : A Pilot Study », *American Sociological Review* 18 (1953), p. 3–12.

B. Latour, *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*, Paris, 2013.

S. Le Bohec, *Antigone Dôsôn roi de Macédoine*, Nancy, 1993.

B. Le Guen, « L'accueil d'Athéniôn, messager de Mithridate VI, par les artistes dionysiaques d'Athènes en 88 av. J.-C. », *Studi ellenistici* 19 (2006), p. 333–363.

G. Lenclud, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain* 14 (1990), p. 5–19.

J. Ma, *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, Paris, 2004.

S. Maccormack, « Change and Continuity in Late Antiquity : The Ceremony of "Adventus" », *Historia* 21 (1972), p. 721–752.

S. Maccormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, 1981.

M. Marcovitch, « Hermocles'Ithyphallus for Demetrius », in M. Marcovitch (éd.), *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leiden, 1988, p. 8–19.

O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, 1969.

N. Mariot, « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales (HSS)* 63 (2008), p. 113–139.

N. Mariot, *Bains de foule : les voyages présidentiels en province, 1888–2002*, Paris, 2006.

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 2003.

H. Mcclosky, « Consensus and Ideology in American Politics », *The American Political Science Review* 58 (1964), p. 361–382.

J. Mikalson, *New Aspects of Religion in Ancient Athens. Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden, 2016.

A. Molinier, « Des cris à la Curie : les *acclamationes senatus* de la *Vie de Commode* dans l'*Histoire Auguste* », in M.T. Schettino, S. Pittia (éd.), *Les Sons du pouvoir dans les mondes anciens*, Besançon, 2012, p. 167–187.

O. Mørkholm, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea, 336–188 BC.*, Cambridge/New York/Port Chester, 1991.

A. Momigliano, « How Roman Emperors Became Gods », *The American Scholar* 55 (1986), p. 181–193.

R. Needham, *Belief, Language, and Experience*, Oxford, 1972.

E.T. Newell, *The Coinages of Demetrius Poliorcetes*, London, 1927.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford, 1972.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

S. Paul, « Welcoming the New Gods. Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice », *Erga-Logoi* 4 (2016), p. 61–74.

C. Pelekides, *Histoire de l'Éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962.

É. Perrin-Saminadayar, « L'accueil des souverains et des princes à Athènes à l'époque hellénistique », *BCH* 128 (2004), p. 351–375.

É. Perrin-Saminadayar, « Présentation et réécriture des entrées impériales antiques chez les historiens français et allemands à la fin du XIX^e^ siècle (Duruy, Fustel de Coulanges, Mommsen, Droysen) », in É. Perrin-Saminadayar, C. Perrin-Saminadayar (éd.), *Imaginaire et représentations des entrées royales au XIX^e^ siècle : une sémiologie du pouvoir politique*, Saint-Étienne, 2006, p. 122–139.

É. Perrin-Saminadayar, « La préparation des entrées royales et impériales dans les cités de l'Orient hellénophone, d'Alexandre le Grand aux Sévères », in A. Bérenger, É. Perrin-Saminadayar (éd.), *Les Entrées royales et impériales. Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance*, Paris, 2009, p. 67–90.

C. Perrin-Saminadayar, « L'alliance d'Athènes et de Stiris et l'ἀποδοχή des amis et alliés du peuple », in A. Themos, N. Papazarkaadas (éd.), *Αττικά επιγραφικά : μελέτες προς τιμήν του Christian Habicht*, Athènes, 2009, p. 139–154.

E. Peterson, « Die Einholung des Kyrios », *Zeitschrift für Systematische Theologie* 7 (1930), p. 682–702.

F. Piejko, « A Decree of Cos in Honor of the Cappadocian Royal Couple », *PP* 38 (1983), p. 200–207.

F. Piejko, « Episodes from the Third Syrian War in a Gurob papyrus, 246 BC », *APF* 36 (1990), p. 13–27.

A. Piette, *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, 1999.

A. Piette, *Le Fait religieux*, Paris, 2003.

M.C. Pouchelle, « Sentiment religieux et show business : Claude François objet de dévotion populaire », in J.-C. Schmitt (éd.), *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, 1983, p. 277–297.

J. Pouillon, « Remarques sur le verbe croire », in M. Izard, P. Smith (éd.), *La Fonction symbolique*, Paris, 1979, p. 43–51.

J.U. Powell, *Collectanea alexandrina*, Oxford, 1925.

S.R.F. Price, « Gods and Emperors. The Greek Language of the Roman Imperial Cult », *JHS* 104 (1984), p. 79–95.

S.R.F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge/New York, 1984.

A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1968.

A.-J. Reinach, « Un monument delphien : L'Étolie sur les trophées gaulois de Kallion », *Journal international d'archéologie numismatique* 13 (1911), p. 77–240.

L. Robert, « Notes d'épigraphie hellénistique XXIV–XXVIII », *BCH* 52 (1928), p. 158–178.

L. Robert, « Sur des inscriptions de Chios », *BCH* 57 (1933), p. 505–543.

L. Robert, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, 1937.

L. Robert, *Hellenica. XI–XII*, Paris, 1961.

L. Robert, *Opera minora selecta I*, Amsterdam, 1969.

L. Robert, « Documents d'Asie Mineure XXIX–XXXIII », *BCH* 108 (1984), p. 457–532.

L. Robert, *Choix d'écrits*, Paris, 2007.

C. Roueché, « Acclamations in the Later Roman Empire : New Evidence from Aphrodisias », *JHS* 74 (1984), p. 181–199.

M. Sahlins, « The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life », *Indonesia and the Malay World* 36 (2008), p. 177–199.

M. Sartre, *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase 334–31 av. J.-C*, Paris, 2004.

W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, Leipzig, 1937.

K. Scott, « The Deification of Demetrius Poliorcetes II », *AJPh* 49 (1928), p. 216–240.

M. Segre, *Iscrizioni di Cos I*, Roma, 1993.

F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.

G. Sommariva, « Il proemio del *De rerum natura* di Lucrezio e l'Inno a Demetrio Poliorcete », *SIFC* 54 (1982), p. 166–185.

C. Sourvinou-Inwood, « What is *Polis* Religion ? », in R.G.A. Buxton (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000, p. 13–37

D. Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974.

D. Sperber, *Le Savoir des anthropologues*, Paris, 1982.

D. Sperber, *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, 1996.

P. Thonemann, « The Tragic King : Demetrios Poliorketes and the City of Athens », in O. Hekster, R. Fowler (éd.), *Imaginary Kings : Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, 2005, p. 63–86.

H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden/Boston, 2011.

P. Veyne, « Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines », *Latomus* 21 (1962), p. 49–98.

P. Veyne, « Conduites sans croyance et œuvre d'art sans spectateurs », *Diogène* 143 (1988), p. 3–23.

G. Weber, « Herrscher, Hof und Dichter. Aspekte der Legitimierung und Repräsentation Hellenistischer Könige am Beispiel der ersten drei Antigoniden », *Historia* 44 (1995), p. 283–316.

O. Weinreich, « Antikes Gottmenschentum », *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 2 (1926), p. 633–651.

C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: a Study in Greek Epigraphy*, London/Oxford/Praha, 1934.

H.-U. Wiemer, « Bild der Polis oder Bild des Königs ? Zur Repräsentationsfunktion städtischer Feste im Hellenismus », in A. Matthaei, M. Zimmermann (éd.), *Stadtbilder im Hellenismus*, Berlin, 2009, p. 122–138.

U. Wilcken, L. Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde 1. Band Historischer Teil 2. Hälfte Chrestomathie*, Berlin/Leipzig, 1912.

A. Wilhelm, « Zu den Inschriften aus Magnesia am Maeander (Beiblatt) », *JÖAI* 4 (1901), p. 21–36.

A. Wilhelm, « Papyrus Tebtunis 33 », *JRS* 27 (1937), p. 145–151.

L. Wittgenstein, « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales* 16 (1977), p. 35–42.

G. Woolf, « Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces », in H. Cancik, J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, p. 71–84.

NOTES

1. Kantorowicz (1965), p. 43–44.

2. Dufraigne (1994), p. 24.

3. Je reprends Perrin-Saminadayar (2006), p. 131–139 ; exemples plus récents chez Maccormack (1972), Maccormack (1981), Dufraigne (1994), p. 24.

4. Perrin-Saminadayar (2004), p. 366.

5. Robert (2007), p. 587.

6. Voir Douris de Samos dans Athénée VI, 253d–f [= *FGrHist* 76 F 13], commenté plus bas, ou bien *Panégyriques latins* II, 6, 2–5.

7. On emprunte une idée de Momigliano (1986), p. 192, qu'on retrouve aussi chez Dufraigne (1994), p. 19–22 ; cf. Plutarque, *Vie de Démétrios*, 12, 1 ou *Vie de Dion*, 28, 4 et 29, 2, cité plus bas, ou Ammien Marcellin, XXII, 9, 14.

8. Veyne (1962), p. 69, avec bibliographie antérieure en note ; sur l'ambiguïté du datif, Nock (1972), p. 220.

9. Pour les empereurs romains, Alföldi (1970), p. 88 *sq.* et Benoist (2005), p. 25–101. Pour la cérémonie chrétienne, Peterson (1930), Grabar (1936), p. 234–236. Pour la cérémonie à Byzance,

MACCORMACK (1981), p. 17–89. Pour le Haut Moyen Âge occidental, KANTOROWICZ (1944) et (2004), p. 129 *sq.* Pour le Bas Moyen Âge, COULET (1977), par exemple.

10. Comme beaucoup d'autres, PERRIN-SAMINADAYAR (2004), p. 354, défend la thèse d'une origine orientale de l'*apantēsis*, mais ÉTIENNE (2007), p. 296–299, la fait remonter à des traditions macédoniennes et à une culture homérique alors que, pour ALFÖLDI (1970), p. 88–89, elle provient de la Grèce. DUFRAIGNE (1994), p. 17–19, montre pourtant que la cérémonie existait aussi à l'époque républicaine, notamment en Espagne, bien avant que Rome ne s'occupe des affaires orientales. PETERSON (1930) pouvait défendre l'idée que la parousie était modelée sur celle des rois hellénistiques, mais *contra* COSBY (1994).

11. PERRIN-SAMINADAYAR (2004), p. 354.

12. Voir les témoignages collectés par BRIANT (1988), p. 259.

13. *Pace* HOLLEAUX (1942), p. 309.

14. Polybe, XVI, 25, 1–9, et Tite-Live, XXXI, 14, 11–12 ; LE GUEN (2006).

15. FLAMMENT (2008), p. 67, pour le reste des sources, et p. 80–81, pour la discussion.

16. CHIN (2018).

17. *Syll.*[3] 798, l. 15–16 : ὁ δὲ δῆμος, ἡδίστην ἡγούμενος τὴν ἐνδημίαν αὐτῶν, μετὰ πάσης | προθυμίας προσέταξε τοῖς ἄρχουσι ψήφισμα ὑπαντήσεως εἰσηγήσασθαι αὐτοῖς.

18. Voir la scène paradigmatique chez Flavius-Josèphe, *Antiquités juives* XI, 8, 5, 326.

19. Dion Chrysostome, *Orationes* XXXV, 4 (von Arnim éd.) et Ménandre le Rhéteur, *Peri epiba-tèriou* II, 379 (Race éd.).

20. *OGIS* 332, l. 51–56, trad. partielle de SARTRE (2004), p. 112 : πα|ρακαλ[εί]τω[σ]αν εὔνουν [ὄντα] καὶ ε[ὐερ]γέτην τοῦ δήμου, συντηροῦντα τὴν | ὑπάρχουσαν διὰ προγόν[ων εὐμένει]αν πρὸς τὴν πόλιν [ἀ]εί τινος [ἀ]γα[θ]οῦ | παραίτ[ι]ον γίνεσθαι αὐτὸν [δι]ὰ τὸν [δῆ]μον, ὅπως εἰς βελτίονα καὶ εὐδαιμο|νεστέραν π[α]ραγίνηται κατ[ά]στασιν τὰ κοινὰ τοῦ πο[λι]τεύματος. Comparer avec *OGIS* 332, l. 3–5.

21. BERTRAND (1990) et MA (2004), p. 133–185.

22. E. PERRIN-SAMINADAYAR (2009), p. 87.

23. Voir ainsi Justin, XXIV, 3, 4 ou *OGIS* 332, l. 13–14 et l. 38–39, avec CHANKOWSKI (2010), p. 388 ; comparer avec *CGRN* 200, l. 25 *sq.*

24. Sur ce genre de clause, voir CHANIOTIS (1995), p. 157, avec références en note et CHANIOTIS (1997), p. 246–247.

25. Sur l'ouverture et la décoration des temples lors des jours de fêtes, ROBERT (1933), p. 519–521 [= ROBERT (1969), p. 487–488], ROBERT (1937), p. 32–33, 37–38, puis à sa suite SOKOLOWSKI (1955), p. 21, offrent une copieuse liste d'exemples et une revue de la littérature, à quoi on peut ajouter PIEJKO (1983), p. 202. Sur la construction parallèle d'autels privés, voir spécialement *CGRN* 200, l. 9–10 (et déjà HOLLEAUX [1942], p. 286) avec DUNAND (1978), p. 204, sur le sens de cette pratique. Sur la fourniture d'un animal sacrificiel à l'invité d'une cité, voir les témoignages rassemblés par WILHELM (1901), p. 27, ROBERT (1928), p. 163–165, WILHELM (1937), p. 145–146, ou encore ROBERT (1961), p. 121–122, et surtout p. 126 *sq.*

26. E. PERRIN-SAMINADAYAR (2009), p. 70.

27. CHANIOTIS (2013), n. 71 p. 40, avec la bibliographie antérieure.

28. Le même genre de confusion peut se retrouver dans l'historiographie, par exemple chez BÖMER dans la *RE* XXI, 2, *s.v. Pompa*, col. 1883, où il distingue procession et *apantēsis* en fonction de deux critères (le caractère religieux et itératif de la *pompē* contre la dimension politique et unique de l'accueil), mais n'en inclut pas moins des cérémonies d'accueil dans ses listes [ainsi f), h), o), col. 1833–1834].

29. Plutarque, *Vie de Dion*, 28, 4 et 29, 2.

30. Je reprends le terme et l'idée de CLAVERIE (1990), § 31.

31. *OGIS* 332, l. 38–44 : ε̣[ἶ]ναι δὲ καὶ τὴν ἡμέραν ἰε|ράν, ἐν ᾗ̣ι ἀ̣μ παραγ[ί]νηται [εἰς τὴ]μ̣ π̣όλ[ι]γ, [καὶ θ]ῦσ̣αι τοὺς πολίτας παν|δημεὶ κατὰ φυλὰς παρασ[κευαζό]ν[τω]ν τῶν φυλάρχων θύματα, δοθῆναι | δὲ εἰς ἑκάστην φυλὴν [ε]ἰς [αὐτὰ ἐξ ἱερῶν κ]α̣ὶ πολιτικῶν προσόδων δραχμὰς | εἴκοσιν. Παραστα[θ]ε̣[ί]σ̣ης δὲ κ[αὶ θ]υσ̣ίας ὡς καλλίστης ὑπὸ τοῦ δήμου ἐπὶ | τοῦ βω̣μοῦ τοῦ Διὸς τοῦ Σω̣τῆρ[ος τῶ]ι βασιλεῖ̣, [ποιή]σ̣ασθαι τὸν ἰε̣[ρ]ο̣κήρυκα τὴν | ἀ̣ναγγε̣λίαν τήνδε κτλ.

32. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* VII, 71 et 73. Autres références chez Robert (2007), p. 579.

33. *OGIS* 219, l. 31–32 : στεφανηφορείτωσαν οἵ τε πολῖται καὶ οἱ πάροικοι πάντες, καὶ συνιόν[τες κατὰ τὰς οἰκί]|ας συντε<λ>είτωσαν θυσίας τοῖς θεοῖς ὑπὲρ <τ>οῦ βασιλέως καὶ τοῦ δήμου.

34. Herrmann (1965) [= *SEG* 41, 1003d], l. 9–10 (κατασκευάσασθ[αι δὲ βωμὸν ἑκάστην | τῶν] συμ[οριῶν ἐν τῶι] ἰδίωι τόπωι ἕνα παρὰ [τὸν βωμὸν τῆς συμο|ρίας] τοῦ τε β[ασιλέως] Ἀντιόχου Μεγάλου καὶ [τῆς ἀδελφῆς] | [αὐτ]οῦ βασιλ[ίσσης Λ]αοδίκης καὶ συντελεῖν τὴ̣ν [θυσίαν]) ; sur la nature de ces subdivisions civiques, Jones (1987), p. 306–310.

35. Sur les autels devant les maisons, Robert (2007), p. 583–584 ; voir aussi Graf (2002), p. 137. Les mêmes pratiques se retrouvent dans le cadre des pratiques cultuelles, notamment le culte aux souverains (*e.g. OGIS* 332, l. 43–44 ou *CGRN* 200, l. 10, pour l'épigraphie ; *P.Oxy.* XXVII, n° 2465, l. 18 *sq.* ; Wilcken — Mitteis [1912], n° 449, pour les papyrus ; Quinte Curce, V, 1, 20, Justin, XXIV, 3, *I Macc.* 1, 50 *sq.* pour les textes). Sur les prières cf. Price (1984), p. 92 et n. 110.

36. Sur le statut de cet écrit, Piejko (1990), p. 16 ; sur le contexte politico-militaire, Hölbl (1994), p. 46–47, et Huss (2001), p. 342–343.

37. *P.Petrie*, col. III, l. 2–5 (restitutions reprises de Piejko [1990]) : ἀνέβημεν] εἰς τὴν πόλιν | [ἐν ᾗι πανταχῆι ἦν συνορᾶν τὰ παραστα]θέντα θύματα, | [καὶ τοὺς παρ' ὁδοῖς ἀνθρῶπους ἐπὶ βωμ]οῖς τοῖς ὑπ' α[ὐ]τῶν | κατασ[κευασθεῖσι θυσίας ποιουμένου]ς, κτλ.

38. *P.Petrie*, col. III, l. 13–17 (restitutions de Piejko [1990]) : [οἱ δὲ πολίται] παρ' ἑκάστην οἰκία[ν] [πρὸ θυρῶν βωμ]οὺς ποιούμενοι διετέλεσα[ν] [θύοντες, καὶ] πολλῶν ἡμῖν ὄντων τῶν [ἐπευχομένων] οὐθενὶ οὕτως ἡδόμεθα ὡ[ς] [ἐπὶ τῆι] τ[ού]των ἐκτενείαι.

39. Chin (2018), p. 128 et n. 69, par comparaison avec *CGRN* 186.

40. Jones (1987), p. 353.

41. Robert (2007), p. 584.

42. Respectivement Maccormack (1981), p. 21 ; Flamment (2008), p. 122–124 ; Chankowski (2005), p. 188.

43. Sourvinou-Inwood (2000), p. 22.

44. *E.g.* Dunand (1981), Graf (1996), p. 57–58, ou Wiemer (2009).

45. Procope de Gaza, *Panégyrique d'Anastase*, 1.

46. Sur le premier point, Arrien, III, 16, 3 ; *OGIS* 332, l. 39–40 ; *P.Petrie*, col. III, l. 19 *sq.*, pour l'époque hellénistique ; à propos des entrées romaines, on pense au rôle du *consensus universorum* : Dion Cassius, LI, 19, 2, avec Instinsky (1940), p. 277 ; pour des périodes plus tardives, Libanios, *Discours* XIII, 41 et les commentaires de Maccormack (1981), p. 48. Pour le second point, voir par exemple Pline, *Panégyrique de Trajan*, 22 ; *Panégyriques latins* IX, 19, 6 ; Ammien Marcellin, XV, 8, 21 ; Grégoire de Nazianze, *Panégyrique d'Athanase*, Migne éd. vol. 35, p. 1116.

47. Evans-Pritchard (2001), p. 115–117, que l'on reprend ici.

48. Maccormack (1981), p. 55.

49. Chankowski (2010), p. 420 ; de même Chankowski (2005), p. 202.

50. Caneva (2018), p. 114–115.

51. *Syll.*³ 798, l. 22 ; ce type d'expression est commun dans la diplomatie hellénistique (*e.g. OGIS* 763, l. 30–31).

52. Robert (1984), p. 484.

53. Bazin (2008), p. 389 ; voir ainsi Mauss (2003), p. 90. Sur la croyance comme système d'action, Durkheim (2007), p. 595, ou Durkheim (1975), p. 27. Sur le culte comme manière d'intérioriser des sentiments, Durkheim (2007), p. 596 et 610.

54. Needham (1972), p. 64–108 ; même chose (sans doute à sa suite) chez Lenclud (1990). Voir *e.g.* Durkheim (2007), p. 93 ; Radcliffe-Brown (1968), p. 217 (avec Veyne [1988], p. 16–17) ou Wittgenstein (1977), p. 39.

55. Polybe, XV, 24, 1–3 et *Souda*, *s.v. anepistathmeutous, astathmeutous, aphrourētous* ; il est possible qu'on ait conservé des témoignages épigraphiques de cette entrée (cf. Jim [2017], p. 436 notamment), à moins qu'ils ne concernent Philippe II, selon les datations de Hamon (2016).

56. Habicht (2006), p. 85–115.

57. Diodore de Sicile, XXXIV, 3.

58. Mariot (2008).

59. Tite-Live, XXIII, 7, 9.

60. Sur l'importance des catégories esthétiques dans l'organisation des processions hellénistiques, Köhler (1996), p. 117–121, avec une insistance spécifique sur les *pompai* organisées par les souverains et Chaniotis (1997), p. 246.

61. Plaute, *Le Petit Carthaginois* V, 4, v. 1175 et Théocrite, *Idylles* II, v. 83–84 ; je dois ces exemples à Chaniotis (2013).

62. Aristote, *Protreptique*, fr. 12b Ross éd. ; sur le lien entre beauté et religion, Mikalson (2016), p. 253–264.

63. Athénée, V, 212c, traduction de Le Guen (2006), p. 360.

64. Athénée, V, 212c.

65. Mcclosky (1964), p. 374.

66. Lang — Lang (1953), p. 6.

67. Dans ce sens déjà, E. Perrin-Saminadayar (2009), p. 70 *sq.*

68. Voir notamment le cas des éphèbes, chargés de participer à toutes sortes de processions d'accueil, Pelekides (1962), p. 220–221 et p. 274.

69. Sur les chœurs ithyphalliques, cf. Semos de Délos dans Athénée XIV, 622a–d [= *FGrHist* 396 F 24] ; la chose est d'autant plus importante ici que les processions ithyphalliques différaient vraisemblablement quant aux gestes requis et reposaient à un certain degré sur de l'improvisation cf. Parker (2005), p. 318–319. Sur les technites, voir Le Guen (2006), p. 344 *sq.*

70. Pour un témoignage tardif sur les dépenses liées à ces engagements, *BGU* II 362.

71. Segre (1993), ED 20, l. 68 (πρεσβευταῖς τοῖς ἐπὶ τὰν ἀπάντασιν τῶι βασιλεῖ) avec Habicht (2000), p. 295–30 pour la datation et *SEG* 50 753 pour le roi. Voir également C. Perrin-Saminadayar (2009), p. 146 *sq.* et, sur l'accueil des délégations étrangères en général, Hennig (1997).

72. Voir ainsi Plutarque, *Vie de Caton le jeune*, 13, *Vie de Pompée*, 40 et Julien, *Misopogon*, 29, 358a *sq.* Ailleurs (*OGIS* 332 ou *Syll.*^{3} 798) on voit intervenir des magistrats en charge de la jeunesse.

73. *OGIS* 332, l. 47.

74. Lang — Lang (1953).

75. Mariot (2006), p. 24.

76. Mariot (2006), p. 24.

77. Plutarque, *Vie de Caton*, 13 ; *Vie de Pompée*, 40 ; Julien, *Misopogon*, 29.

78. Pour en donner quelques exemples chez les Antigonides : en 304, Démétrios se rend à Argos durant les Héraia pour annoncer son mariage (Plutarque, *Vie de Démétrios*, 25, 2 et *Vie de Pyrrhos*, 4, 3). Il calcule son retour à Athènes en 295 pour le faire correspondre aux Dionysies (Thonemann [2005], p. 82 *sq.*). En 291, son retour à Athènes est synchrone avec les célébrations pour Déméter (Démocharès dans Athénée, VI, 253b–d [= *FGrHist* 75 F 9] et Douris de Samos dans Athénée, VI, 253d–f [= *FGrHist* 76 F 13]). Après Sellasie, Antigone Dôson se rend aux concours néméens pour y

recevoir de grands honneurs, une pratique qui sera reprise par Philippe V (Le Bohec [1993], p. 459–460 ; pour Philippe, Polybe, X, 26 et Tite-Live, XXVII, 31, 3–8). Welles (1934), n° 52, l. 50–54, démontre combien les souverains pouvaient avoir conscience de l'effet de ce genre de pratique.

79. Voir ainsi E. Perrin-Saminadayar (2009).

80. La cérémonie elle-même devait durer en gros une journée (*P.Petrie*, col. III et col. IV), durant laquelle le peuple passe surtout son temps à attendre — attendre que le roi arrive, qu'il ait parlé aux magistrats, qu'il passe en cortège dans la cité, qu'il visite divers monuments, qu'il procède à un sacrifice — avant de rentrer chez lui.

81. Comparer Pline, *Panégyrique de Trajan*, 23, 2 et *Panégyriques latins* III, 11, 4 et 5.

82. La qualité de présence et la visibilité du souverain lors des entrées sont partout vantées (*e.g.* Douris de Samos dans Athénée VI, 253d [*FGrHist* 76 F 13] ; Tite-Live, V, 23, 5 ; *Panégyriques latins* II, 6, 3 et III, 11, 4 ; Ammien Marcellin, XXII, 2, 5). Mais ces mêmes textes mentionnent des gardes du corps, coupant le monarque de la foule et décrivent une cohue qui devait les rendre invisibles. *Panégyriques latins* IX, 19, 6 révèle une fascinante géographie de la liesse : « Les spectateurs placés à l'écart enviaient le bonheur de ceux qui te contemplaient de plus près ; ceux devant qui tu étais passé regrettaient la place qu'ils avaient occupée. Tous accouraient tour à tour d'ici ou de là pour t'approcher ou pour te suivre. » Si la joie se déplace avec le monarque et décroit à mesure qu'il s'éloigne, alors elle est limitée au parcours qu'il emprunte et strictement circonscrite aux zones les plus proches de lui et, si l'enthousiasme accompagne le prince, il ne peut pas toucher l'ensemble de la cité ou alors ne dépend pas de sa présence.

83. Douris de Samos dans Athénée, VI, 253d [*FGrHist* 76 F 13] décrit l'apparence du souverain et jusqu'à son expression faciale, qui ne pouvait être perçue que confusément par la foule. *P.Petrie*, col. III l. 19 *sq.*, permet de vivre toute la cérémonie aux côtés du souverain, alors qu'on ne devait le voir passer que quelques instants devant soi.

84. Ménandre le Rhéteur, *Sur les discours épidictiques*, 2, 12, 381.

85. Procope de Gaza, *Panégyrique d'Anastase*, 1.

86. Grégoire de Nazianze, *Panégyrique d'Athanase*, Migne éd. vol. 35 p. 1116.

87. Durkheim (2010), p. 307–315.

88. Sourvinou-Inwood (2000), p. 19.

89. Price (1984), p. 29.

90. Respectivement, dans une historiographie pléthorique, Henrichs (1999), Kuhn (2006) et Paul (2016).

91. Geertz (1993) ; outre Sourvinou-Inwood et Price, qui s'appuient sur ce célèbre article, voir Gould (1985). Pour la critique, Asad (1983), p. 245, notamment.

92. Wittgenstein (1977), p. 38.

93. Kindt (2012).

94. Texte de Marcovitch (1988).

95. La traduction est pour partie reprise de Cerfaux — Tondriau (1957), p. 182–186.

96. J'emprunte l'idée à Kierkegaard (1949), p. 202–203 (de même chez Latour [2013], p. 33). Exemplification théorique de ce problème chez Pouillon (1979), p. 46 ; d'un point de vue sociologique, Héran (1986), p. 262, ou encore Sperber (1974), p. 107.

97. R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, 1983, p. 305.

98. On reprend ici les idées de Sperber (1982), p. 71, Piette (1999), p. 134–135, et Piette (2003), p. 60.

99. Weinreich (1926), p. 647.

100. Voir déjà Kolde (2003), p. 388.

101. Cf. Boyer (1997), p. 68 ou, sous d'autres formes, Sperber (1974), p. 103 *sq.*, (1982), p. 72 *sq.* et (1996), p. 97–102.

102. M. Proust, *Du côté de chez Swann I*, Paris, 1946, p. 201.

103. Kantorowicz (1965), p. 283.
104. Sur ce point, voir les termes utilisés par Gauger (1984), p. 268, Weber (1995), p. 304 ou Versnel (2011), p. 453–454.
105. Le fait d'être fils d'une divinité n'implique pas d'être soi-même un dieu (sinon tous les rois macédoniens le seraient, cf. Sahlins [2008], p. 182). Le fait d'être accompagné par une divinité n'implique pas non plus de l'être (sinon la procession de Pisistrate, par exemple, aurait impliqué sa divinisation, cf. Connor [1987]). L'usage de comparaisons ou de termes connotés par le divin ne l'implique pas non plus (cf. Isocrate, *Evagoras*, 72).
106. Chaniotis (2011), p. 179–180.
107. Cité par Pouchelle (1983), p. 292.
108. Mannoni (1969), p. 9–33.
109. Sur ce dernier point, Piette (2003), p. 67 et p. 81–82, pour une formalisation.
110. Ehrenberg (1931).
111. Démocharès dans Athénée, VI, 253 b–d [= *FGrHist* 75 F 9].
112. Nock (1972), p. 37–41.
113. Voir déjà Xénophon, *Cyropédie* VIII, 13–14 ou encore Éphippos d'Olynthe dans Athénée, XII, 537e [= *FGrHist* 126 F 5] et plus tard *Panégyriques latins* III, 8, 3–4 ou Ammien Marcellin, XXII, 2, 3–5. Sur le silence entourant le souverain, notamment en lien avec son apparition brusque, Alföldi (1970), p. 36–38, et, à sa suite, Grabar (1945).
114. Diodore de Sicile, XXIX, 32.
115. On peut aussi penser au rôle plus tardif des acclamations, au sens technique du terme : voir Molinier (2012), n. 2, p. 167, pour la bibliographie, et les intéressantes remarques de Roueché (1984), p. 183–184.
116. Comparer ainsi *P.Petrie*, col. III, l. 18, et Ammien Marcellin, XVI, 10, 5 et 6.
117. Ammien Marcellin, XXI, 10, 2.
118. Ammien Marcellin, XXII, 9, 14.
119. Boucheron (2013), p. 176.
120. Woolf (1997), p. 73.
121. Dobry (2003), p. 138.
122. Dobry (2009), p. 64–65.

RÉSUMÉS

Cet article étudie les relations entre polis-*religion*, normes rituelles et autorité à partir du cas des entrées hellénistiques. Il essaie de montrer que ces cérémonies, décidées par la communauté et découlant de normes rituelles bien établies, ne contribuaient guère à la reproduction de l'identité civique ni à la mise en ordre du monde, notions centrales dans le modèle de la *polis*-religion. Ce dernier n'est pourtant pas à rejeter et on peut le reconfigurer en dialoguant avec les analyses contemporaines de l'autorité et du rituel.

This paper explores the interplay between *polis*-religion, ritual norms, and authority through the case of Hellenistic processions. It seeks to demonstrate that these ceremonies, enacted by the community and rooted in well-established ritual norms, did little to reinforce civic identity or come to terms with the world—central concepts in the *polis*-religion model. Nonetheless, this

model should not be disregarded; it can be revitalized by engaging with contemporary debates on authority and ritualism.

AUTEUR

PAUL COURNARIE

INSPE, université de Bordeaux (LACES EA 7437)

La *polis*-religion à l'épreuve du tournant constantinien : quelques réflexions exploratoires

Francesco Massa

La polis-*religion* dans l'Antiquité tardive : une catégorie pertinente ?

1 Il est assez rare de voir employées dans les études sur l'Empire romain tardif les notions de « polis-*religion* » ou de « religion civique ». Dans un monde traversé par des transformations religieuses nombreuses et complexes qui voient, dès les années 310, plusieurs personnalités chrétiennes intégrer l'administration impériale et les religions traditionnelles limiter progressivement leur présence dans l'espace public, l'attention des spécialistes continue de se concentrer, dans la plupart des cas, sur les privilèges obtenus par les groupes chrétiens et les interdictions qui auraient frappé les cultes traditionnels, réunis sous l'étiquette du « paganisme[1] ». Dans ce contexte, est-il pertinent d'utiliser la catégorie de « polis-*religion* » pour analyser les religions de l'empire du IVe siècle ? Le présent article vise à montrer que, malgré les changements religieux inaugurés par la politique de Constantin, la religion civique ne disparaît pas et que le rôle de la cité dans la gestion et l'organisation des rites publics persiste à l'époque constantinienne, voire au-delà.

2 Nous le savons, le IVe siècle est souvent représenté comme un tournant dans l'histoire des religions du monde antique. Et, pour plusieurs raisons, il l'a en effet été. Or, le problème est qu'on a souvent fait de la période qui va de Constantin (312–337) à Théodose Ier (379–395) la phase de la transition du polythéisme au monothéisme, ou du multiculturalisme à l'unique religion chrétienne ou encore de l'Empire romain à l'empire chrétien[2]. À ce modèle d'évolution linéaire, sinon téléologique, s'associent la construction et l'imposition d'une nouvelle catégorie de « religion », fondée sur la prééminence de la dimension personnelle de la relation au divin et avec une visée

universelle[3]. Trois aspects émergent clairement de ce nouveau paradigme religieux chrétien : d'abord, l'idée que la religion (*religio*, *pietas*, εὐσέβεια, θρησκεία — le vocabulaire reste multiple et, en partie, flou) et l'identité religieuse sont un aspect autonome de la vie des individus, un domaine qui dépasse la dimension civique et ethnique des religions antiques (la construction de la catégorie de « paganisme » va précisément dans ce sens) ; ensuite, l'accent qui est mis sur la vérité des croyances et des doctrines, une dimension qui entre pour la première fois dans la conception de la religion : pour le dire avec Lactance, le *cultus* de l'orthopraxie ancienne à lui seul ne suffit plus à définir la *religio* et il faut ajouter au *cultus* la *sapientia*[4] ; enfin, l'importance qui est donnée à la dimension personnelle, au rapport qui lie l'individu au seul dieu chrétien[5].

3 Il est évident qu'à moyen et long terme, cette nouvelle notion chrétienne de religion (qui ne fut pas inventée d'un jour à l'autre, mais qui se définit progressivement de la fin du IIe siècle jusqu'au moins le début du Ve siècle dans un rapport constant de confrontation avec la pensée philosophique et la tradition littéraire précédentes) représente un changement conceptuel significatif qui influencera l'histoire religieuse des siècles ultérieurs. C'est en raison de cette nouvelle conception de la religion que, dès le IVe siècle, les questions identitaires chrétiennes touchant à l'orthodoxie s'invitent au niveau même de la politique de l'empire[6]. Cette intervention du pouvoir impérial visant à trouver un accord doctrinal entre les divers groupes chrétiens est, au moins dans ses formes, une nouveauté ; elle l'est sans doute moins dans ses objectifs, car Constantin — comme ses prédécesseurs — a comme objectif principal de maintenir la paix sociale au sein de l'empire. Cela ne signifie pas pour autant qu'une telle notion de « religion » transforma d'un jour à l'autre la gestion des affaires religieuses au sein de l'empire et qu'une fois cette notion créée l'empire reconstruit sa structure autour d'une seule religion universelle.

4 Sans nier l'impact des spéculations théologiques chrétiennes sur la société romaine tardive (il suffit de penser au débat sur l'influence éventuelle des auteurs chrétiens sur la promulgation de certaines constitutions impériales aux IVe– Ve siècles)[7], il me semble qu'il ne faut pas superposer les souhaits des théologiens chrétiens antiques et la réalité politique et institutionnelle de l'empire. Tant que les cités maintiennent leur autonomie et leurs modes de fonctionnement, les questions religieuses continuent d'être gérées par les instances civiques[8]. Si les constitutions impériales du IVe siècle commencent à intervenir dans des questions religieuses plus générales, l'action législative des empereurs continue de concerner notamment des cités[9].

5 Poser la question de la religion civique, c'est alors d'autant plus pertinent que l'Empire romain tardif connaît une restructuration administrative et politique qui ouvre la voie à ce que l'on appelle une hiérarchisation et une bureaucratisation du pouvoir romain. Une telle réorganisation du pouvoir romain n'est cependant pas une nouveauté des empereurs chrétiens ; elle remonte en fait aux réformes de Dioclétien au tournant des IIIe–IVe siècles[10]. Dans ce nouveau « système », peut-on encore parler de religion civique[11] ? Comme l'a très bien résumé un article de Robert Parker publié en 2018, la plupart de l'historiographie contemporaine continue de penser qu'au début de notre ère le contrôle de la *polis* sur la religion s'était relâché et que, par conséquent, « *alternatives and the possibility of specifically religious identities emerged* » et qu'« *ultimately polis religion gave way to the City of God*[12] ».

6 L'idée générale est qu'à l'époque impériale ce modèle n'aurait pas pu survivre à deux facteurs qui auraient fait s'écrouler le modèle de la religion civique. Le premier serait d'ordre juridique : il s'agit de l'édit de Caracalla qui en 212 octroie la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'empire[13]. D'après Clifford Ando, l'édit montrerait l'échec du pluralisme que Rome avait promu jusqu'à cette époque, car la constitution mettait fin aux nombreuses citoyennetés de l'empire. Cependant, comme le souligne toujours l'historien, le choix législatif de Caracalla ne supprime pas le pluralisme culturel du monde romain ; il imposait en revanche « la nécessité d'un nouveau cadre conceptuel, et du même coup l'apparition d'une possibilité d'innover[14] ». L'unification juridique des habitants libres de l'empire ne fut pas sans conséquence. Néanmoins, comme le rappelle John Scheid, l'obtention de cette promotion juridique « ne changea rien dans » la vie quotidienne des habitants de l'empire : « Ils continuaient à vivre dans leurs cités, conformément aux institutions locales, même si, désormais, tous bénéficiaient de ce qui était longtemps resté un privilège : la double citoyenneté, locale et romaine[15]. »

7 Le deuxième facteur qui aurait mis en crise la religion civique serait d'ordre religieux : le développement à l'époque impériale de ce que l'on appelle le « *marketplace of religions* », à savoir un espace où les individus seraient libres de choisir leurs cultes à leur convenance[16]. Les rituels organisés et gérés par les cités étant prétendument froids et distants, la diffusion des cultes à mystères ou des cultes d'origine orientale (souvent superposés par la critique moderne) auraient orienté les habitants du monde romain vers une expérience religieuse plus intime et personnelle, en faisant de la religion civique un élément résiduel, privé de sens et de participation émotive[17]. À cela se combine l'idée que l'affaiblissement de l'autonomie des *poleis*, déterminé par l'extension de l'impérialisme romain, aurait entraîné la montée d'« *alternatives forms of religion*[18] ».

8 Ce type d'interprétation se heurte à deux problèmes majeurs. Premièrement, il est nécessaire de faire preuve de prudence, quand on applique l'idée du libre choix religieux des individus aux sociétés polythéistes antiques, car ce modèle est notamment le résultat de l'émergence et du développement des idées de tolérance et de cohabitation à l'époque des Guerres de religion de l'Europe moderne, voire du processus de sécularisation du XX^e^ siècle[19]. Bien que les polythéismes soient des systèmes ouverts qui ne se fondent pas sur l'idée de l'exclusivité religieuse et qui ne connaissent pas la notion chrétienne de conversion, un libre choix généralisé et valable en tout moment et en tout contexte n'existait pas dans les pratiques des religions antiques, comme le laisse entendre la notion de « marché des religions ». Le culte civique imposait en effet des obligations rituelles pour les citoyens et citoyennes d'une cité et les choix cultuels des individus ne concernaient que les pratiques célébrées en dehors de la polis-*religion*.

9 Deuxièmement, si l'Empire romain avait construit autour de la Méditerranée un espace interconnecté, où les savoirs religieux circulaient aisément, cela ne signifie pas pour autant que le fait de choisir des pratiques rituelles non civiques soit une nouveauté de l'époque impériale. Dans l'histoire des polythéismes antiques, la possibilité de célébrer des rites extérieurs à la religion civique n'a pas eu de conséquences sur les devoirs rituels publics qui restaient liés à l'appartenance à une communauté politique. Encore dans la seconde moitié du IV^e^ siècle, les inscriptions des membres de l'aristocratie romaine — dont Vettius Agorius Prétextat est le représentant le plus

célèbre — montrent que les choix personnels des citoyens romains qui se font initier à des cultes non civiques (Mithra, Éleusis, Isis, Cybèle, etc.) n'ont pas affecté l'accomplissement des charges civiques (pontife, augure, quindécemvir, etc.) qui continuaient d'être assurées selon la tradition[20]. Une telle tendance se poursuit au moins jusqu'à la fin du siècle et, dans tous les cas, tant que les prêtrises sont financées par des institutions publiques. Les pratiques rituelles des polythéistes tardo-antiques montrent bien que les religions civiques n'ont pas été abandonnées en faveur de pratiques rituelles plus personnelles et spirituelles qui auraient préparé l'arrivée (et le triomphe bien sûr) du christianisme dans l'empire[21].

Constantin et la fin fantasmée de la polis-*religion*

10 Dans ce discours historiographique, si la décadence de la *polis* a encouragé l'abandon des pratiques civiques à la faveur de formes nouvelles de spiritualité[22], l'arrivée au pouvoir de Constantin aurait mis un terme à la crise de la polis-*religion*, en la supprimant. Pour les historiens ecclésiastiques suivis en partie par la critique moderne, Constantin se serait converti au christianisme en 312, à la veille de la bataille du Pont Milvius, et aurait adopté ouvertement le christianisme comme sa propre religion, en préparant ainsi le terrain à sa victoire sur le paganisme[23]. L'adoption du christianisme par l'empereur aurait constitué un tournant décisif, voire une véritable révolution, qui aurait changé à jamais l'avenir des religions du monde romain : après Constantin et sa conversion au christianisme, la voie de la christianisation aurait été définitivement tracée et tout retour en arrière aurait été alors impossible. La religion civique, telle que nous la connaissions, arrêterait de fonctionner, car l'empereur aurait déserté les autels et démantelé les rituels publics.

11 Malgré les idées reçues, nous savons désormais que Licinius et Constantin ne publièrent pas un nouvel édit en 313, mais des mesures qui précisaient l'édit de Galère de 311 en statuant sur la question de la confiscation des terres intervenue dans la décennie précédente[24]. Si Constantin s'est fait progressivement le promoteur d'un changement de statut, plus favorable, pour les groupes chrétiens de l'empire, aucune révolution religieuse immédiate ne s'est produite après 313 dans les structures civiques[25]. Une preuve en est l'absence d'une législation antipaïenne explicite tout au long de son règne. Le *Code théodosien* ne transmet aucune constitution interdisant — ou même simplement limitant — les rites traditionnels. Constantin s'est contenté de réaffirmer l'interdiction de la divination privée qui était soupçonnée d'être un outil de déstabilisation du pouvoir impérial et de l'ordre public, d'après une tradition qui remontait au moins au Haut-Empire[26]. Certes, nous ne lisons qu'une sélection de la législation de cette époque, celle qui a été conservée par le *Code théodosien* ; il serait tout de même difficile de supposer qu'une loi ouvertement antipaïenne ait été écartée par les juristes compilateurs du *Code* à l'époque de Théodose II[27].

12 Ce qui change au début du IV^e^ siècle est l'autoreprésentation des chrétiens dans les institutions impériales. Constantin devient le centre d'un nouveau discours chrétien qui fait de l'empereur l'acteur qui aurait transformé la situation religieuse du monde romain. Dans cette perspective, un aspect qui n'est pas suffisamment souligné et qui mériterait plus d'attention est que les sources antiques qui font de Constantin le premier empereur chrétien, celui qui aurait changé la religion de l'empire à jamais (nous y reviendrons dans les prochains paragraphes), ne mentionnent pas de réformes

ou de changements au niveau du financement des cultes civiques. Elles évoquent des destructions et/ou des fermetures des temples ; elles font l'éloge de la bataille de l'empereur contre l'impiété des idolâtres. Elles ne clarifient cependant pas les conséquences qu'une telle politique aurait eues sur la gestion civique des cultes. C'est un constat valable pour la totalité du IVe siècle, d'où notre difficulté à dater avec précision la fin du financement public des cultes civiques : l'une des rares exceptions est représentée par les mesures prises par Gratien en 382 lorsque l'empereur a probablement supprimé les exemptions d'impôts dont bénéficiaient les Vestales, en interdisant à ces dernières de recevoir des legs fonciers et en supprimant la partie de l'annone qui leur revenait[28]. Ces interventions impériales ne concernaient que le collège des Vestales, comme le témoigne Ambroise lui-même lorsque, dans la lettre qu'il envoie en 384 à Valentinien II pour s'opposer à la requête d'une partie du Sénat de rétablir l'autel de la Victoire dans la Curie, il affirme : « Il y a des autels dans tous les temples, il y a même un autel dans le temple des Victoires. Parce qu'ils aiment la quantité, ils célèbrent leurs sacrifices partout. Pourquoi alors réclament-ils le droit de sacrifier sur un seul autel déterminé, si ce n'est pour insulter notre foi[29] ? »

13 Si les sources chrétiennes ne mentionnent pas de changements dans l'organisation financière des cultes civique, c'est sans doute parce que de telles interventions n'ont pas eu lieu. Dans un empire qui restait, malgré les transformations juridiques et administratives, un monde de cités, encore au IVe siècle, les interdictions sont rarement généralisées ; elles ne s'appliquent qu'à des contextes civiques précis. Les cités continuent de gérer tous les aspects de la vie religieuse : l'organisation des fêtes, les aspects financiers, la rémunération des prêtres, la construction et l'entretien des temples et des sanctuaires[30]. Si l'unification juridique des habitants de l'empire, promue par l'édit de Caracalla, avait probablement rendu possible la promulgation de lois visant une généralisation du culte impérial (ce serait le cas de l'édit de Dèce en 251), les sources de l'autorité en matière rituelle demeurent principalement les instances civiques, même si parfois il est difficile de les saisir comme on le souhaiterait[31].

14 Nous devrions probablement renverser la perspective et mettre davantage en évidence qu'à cette époque le christianisme fonctionne en partie comme une religion civique ou, mieux, qu'il ambitionne de remplacer les cultes civiques. Certes, les théologiens chrétiens aspirent à faire du christianisme la seule religion de l'empire, et l'invention des conciles œcuméniques en vient à unifier les multiples groupes chrétiens, mais au IVe siècle la gestion du christianisme est tout aussi locale et civique que la gestion des religions traditionnelles. Le but des autorités chrétiennes est précisément de se lier aux instances civiques pour recevoir les bénéfices dont jouissaient les cultes traditionnels. Ce qui est intéressant est alors que les auteurs chrétiens eux-mêmes confirment la validité de la polis-*religion*. Dans celle qui est sans doute la première définition du « paganisme », Eusèbe de Césarée fait des πάτρια, l'une des composantes essentielles du ἑλληνισμός :

> τὸν δὲ ἑλληνισμόν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ φάναι, τὴν κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἐθνῶν ἁπάντων εἰς πλείονας θεοὺς δεισιδαιμονίαν.
> Le paganisme, en revanche, en se tenant à l'essentiel, est la croyance superstitieuse en plusieurs dieux, selon les traditions ancestrales de tous les peuples[32].

15 Sans entrer dans les détails de cette définition[33], nous pouvons relever que, dans une démarche visant à faire des religions traditionnelles un ensemble cohérent qui puisse

s'opposer aisément au χριστιανισμός et au ἰουδαϊσμός, Eusèbe reconnaît qu'une telle superstition se fonde sur les traditions locales et — pourrions-nous ajouter — civiques.

16 Il convient par conséquent de s'interroger sur la construction du modèle historiographique de l'abandon de la religion civique à l'époque de Constantin ; une telle représentation s'est construite en s'appuyant sur les historiens ecclésiastiques des IVe–Ve siècles et sur un passage de l'historien païen Zosime. La seconde partie de cet article vise à analyser les stratégies rhétoriques de ces auteurs, encore aujourd'hui souvent cités dans les études tardo-antiques comme des sources neutres.

Eusèbe de Césarée et la construction de la « mort du paganisme »

17 Lorsqu'il s'agit de la représentation de la figure de Constantin, le premier auteur dont il faut tenir compte est certainement Eusèbe, évêque de Césarée Maritime dans la province romaine de *Palaestina I* (de 310 à 339) et auteur d'une biographie de l'empereur visant à donner l'image d'un Empire romain déjà largement transformé en empire chrétien. Peu de temps après la mort de l'empereur en 337, Eusèbe achève la *Vie de Constantin* où l'évêque développe le modèle de ce que l'historiographie appellera la « révolution constantinienne[34] ».

18 Dans de nombreux passages de l'ouvrage, Eusèbe insiste sur l'élimination du paganisme opérée par l'action impériale de Constantin[35]. La synthèse de la dépaganisation constantinienne se lit dans les dernières lignes de la biographie où l'évêque chrétien dresse une sorte de bilan de l'action de l'empereur. Ce portrait aura un impact décisif aux époques ultérieures et encore aujourd'hui on a tendance à reproduire l'image d'un Constantin premier empereur chrétien[36] :

> μόνου μὲν Ῥωμαίων βασιλέων τὸν παμβασιλέα θεὸν ὑπερβολῇ θεοσεβείας τετιμηκότος, μόνου δὲ τοῖς πᾶσι πεπαρρησιασμένως τὸν τοῦ Χριστοῦ κηρύξαντος λόγον, μόνου τ' {εἰπεῖν} ἐκκλησίαν αὐτοῦ ὡς οὐδ' ἕτερος τῶν ἐξ αἰῶνος δοξάσαντος, μόνου τε πᾶσαν πολύθεον πλάνην καθελόντος, πάντα τε τρόπον εἰδωλολατρίας ἀπελέγξαντος, καὶ δὴ καὶ μόνου τοιούτων ἠξιωμένου ἐν αὐτῇ τε ζωῇ καὶ μετὰ θάνατον, οἵων οὐκ ἄν τις τυχόντα οἶός τ' ἂν γένοιτο ἐξειπεῖν τινα οὔτε παρ' Ἕλλησιν οὔτε παρὰ βαρβάροις οὐδέ γε παρ' αὐτοῖς τοῖς ἀνωτάτω Ῥωμαίοις [...]
>
> Seul des empereurs romains, il a honoré le Dieu souverain d'une piété extrême ; seul, il a proclamé ouvertement à tous la doctrine du Christ ; seul, il a glorifié son Église comme jamais personne d'autre ne le fit ; seul, il a détruit toute l'erreur polythéiste et a réfuté toute forme d'idolâtrie ; seul, vraiment, il a été jugé digne, en cette vie et après la mort, d'honneurs tels qu'on ne pourrait citer personne, ni chez les Grecs, ni chez les barbares, ni même chez les Romains de jadis, qui en ait obtenu de semblables [...][37].

19 Nous ne connaissons malheureusement pas le public de référence d'Eusèbe mais, du moins dans les propos affichés par l'auteur lui-même, la *Vie* s'adresse explicitement aux fils de Constantin qui ont pris le pouvoir et qui portent la responsabilité de poursuivre la « christianisation » de l'empire[38]. Il faut par conséquent lire cette dernière partie de la *Vie* comme une exhortation à incarner les valeurs du fondateur de l'empire chrétien. Si l'on garde à l'esprit cet objectif, on comprend mieux pourquoi Eusèbe restitue une représentation de la réalité religieuse de l'empire en partie déformée. La construction rhétorique du passage s'avère en effet très sophistiquée, en se structurant autour des

deux adjectifs : μόνος et πᾶς. La singularité de Constantin, qui est rappelée tout au long de l'ouvrage, est signalée dans ces lignes par l'anaphore de μόνος qui revient trois fois pour marquer le rythme de l'action impériale et valoriser l'exception constantinienne dans l'histoire de l'empire de Rome.

20 À la répétition de μόνος s'associe celle d'un autre adjectif, πᾶς, qui insiste sur l'élimination complète des religions traditionnelles. Ces cultes sont définis en utilisant deux expressions différentes qui donnent une autre indication de la stratégie d'Eusèbe. D'abord, l'« erreur polythéiste » (πολύθεος πλάνη), à savoir la formule dont Eusèbe se sert à plusieurs reprises dans ses œuvres pour faire référence au monde divin multiple des cultes traditionnels[39]. Dans la vision de l'évêque, la théologie grecque serait en effet née de deux erreurs plus anciennes, les théologies phénicienne et égyptienne qui seraient ensuite arrivées en Grèce par l'intermédiaire de deux personnages fondateurs pour la tradition grecque, Cadmos et Orphée. Dans le discours d'Eusèbe, la religion grecque ne serait que le résultat d'emprunts aux religions étrangères, ce qui permet, entre autres, à l'auteur chrétien de déconstruire le paradigme de la suprématie de la culture grecque[40]. Ensuite, la notion d'εἰδωλολατρία, qui a ses racines dans le vocabulaire biblique des idoles, est devenue l'une des expressions construisant l'altérité religieuse dans le nouveau vocabulaire chrétien[41]. Il convient de relever le choix d'Eusèbe relatif aux verbes qui expriment l'action constantinienne vis-à-vis du polythéisme ancien. Pour l'erreur polythéiste, l'auteur choisit le verbe καθαιρέω (« faire descendre, baisser, abattre ») qui s'utilisait en contexte sportif dans le sens de renverser un athlète ou en contexte militaire pour indiquer l'action d'abattre un soldat, un navire, etc. Le verbe a un sens matériel renvoyant à l'idée de démolir, très concrètement, le culte polythéiste. Une telle image fait référence aux actions que Constantin avait entreprises durant son règne, en détruisant — d'après le portrait d'Eusèbe — les statues et les temples en l'honneur des divinités du monde romain. Dans le cas de l'idolâtrie, en revanche, le verbe ἀπελέγχω (« réfuter ») renvoie à l'idée de convaincre un interlocuteur qu'il a tort ; c'est l'expression des controverses, pas seulement religieuses.

21 D'après le témoignage d'Eusèbe, à la fin du règne de Constantin, la transformation religieuse de l'Empire romain se serait déjà réalisée. Il est évident que, dans cette reconstruction, il n'y a plus de place pour des cultes civiques et même pas pour la variété d'un christianisme qui serait désormais unifié comme religion de l'empire. À partir de ce modèle, les historiens ecclésiastiques ultérieurs construiront le modèle de la « mort du paganisme » déjà dans la première moitié du IVe siècle. Un tel paradigme aura deux conséquences majeures sur la lecture de l'histoire religieuse du monde romain tardif : d'une part, toute forme rituelle attestée après la mort de Constantin n'est que le témoignage d'une pratique religieuse résiduelle et marginale, dans la plupart des cas reléguée dans des espaces non urbains et notamment dans les campagnes ; de l'autre, ceux qui continuent de célébrer les cultes traditionnels ne sont que de « derniers païens », les ultimes représentants d'une religion épuisée qui toucherait à sa fin[42].

Théodoret de Cyr et la construction d'une mémoire chrétienne

22 Le modèle de la fin du paganisme atteint son apogée dans la première moitié du Ve siècle, lorsque plusieurs auteurs chrétiens rédigent des histoires ecclésiastiques qui se proposent de poursuivre l'œuvre d'Eusèbe de Césarée. Dans l'empire occidental, en 403, à la commande de Chromace, évêque d'Aquilée, Rufin traduit en latin l'*Histoire ecclésiastique* eusébienne, en y ajoutant deux livres originaux sur la période qui va de 325 à 395 (année de la mort de Théodose Ier) et qui n'était pas traitée par l'évêque de Césarée. Rufin enrichit, voire complète, l'interprétation proposée dans la *Vie de Constantin*, en faisant du règne de Constantin la première étape de l'histoire de la mort du paganisme, suivie ensuite par le règne de Théodose Ier qui achèverait le processus :

> *Idolorum cultus, qui Constantini institutione et deinceps neglegi et destrui coeptus fuerat, eodem imperante conlapsus est. Pro quibus in tantum deo carus fuit, ut speciale ei munus contulerit divina providentia.*
> Le culte des idoles qui, par la décision de Constantin, avait commencé d'être d'abord négligé puis détruit, s'effondra sous son règne [*scil.* le règne de Théodose]. Pour ces raisons, il était si agréable à Dieu que la providence divine lui a accordé une faveur singulière[43].

23 Dans cette phrase, nous retrouvons un résumé de ce que l'historiographie répète depuis plusieurs siècles. Le temps qui s'est écoulé entre Constantin, le premier empereur chrétien, et Théodose, l'empereur de la foi nicéenne, aurait représenté le crépuscule de la religion traditionnelle polythéiste[44]. Il est important de souligner en particulier la force du verbe latin *conlapsus est* qui renvoie à l'idée d'un bâtiment effondré, un système qui tombe d'un bloc. Nous retrouvons là la dimension matérielle de la destruction du paganisme qu'Eusèbe évoquait en utilisant le verbe καθαιρέω.

24 Du côté des historiens chrétiens hellénophones, la mémoire de la fin de la religion civique sous Constantin devient presque un *topos* à l'époque de l'empereur Théodose II (402–450). Encore aujourd'hui, l'historiographie a tendance à considérer qu'à cette époque le paganisme n'existait plus, mais cela n'est vrai qu'en partie. Certes, les cultes publics financés et gérés par les autorités civiques ont disparu, mais cela ne signifie pas pour autant que les cultes aient entièrement disparu de la scène publique[45].

25 Parmi les historiens ecclésiastiques de cette époque, l'exemple le plus explicite sur le portrait de Constantin est sans doute Théodoret, évêque de Cyr d'origine antiochienne, auteur également du dernier ouvrage contre le paganisme en grec : la *Thérapeutique des maladies helléniques*, rédigée dans les années 430. Dans son *Histoire ecclésiastique*, datée traditionnellement vers 449/450, Théodoret consacre une section du livre V au problème du paganisme, en commençant par rappeler l'action de Constantin :

> Κωνσταντῖνος μὲν γὰρ ὁ μέγας, ὁ πάσης ἀξιώτατος εὐφημίας, πρῶτος εὐσεβείᾳ τὴν βασιλείαν κοσμήσας καὶ τὴν οἰκουμένην ἔτι μεμηνυῖαν ὁρῶν, τὸ μὲν τοῖς δαίμοσι θύειν παντάπασιν ἀπηγόρευσε, τοὺς δὲ τούτων ναοὺς οὐ κατέλυσεν ἀλλ' ἀβάτους εἶναι προσέταξε.
> En effet le grand Constantin, parfaitement digne d'éloge, fut le premier à donner à l'empire la parure de la piété et, à la vue du monde entier qui délirait encore, il interdit à tous de sacrifier aux démons et, sans faire détruire les temples, il en proscrivit l'accès[46].

26 Si dans le passage d'Eusèbe l'accent était mis sur la singularité de Constantin par la répétition de l'adjectif μόνος, Théodoret souligne la primauté de Constantin (πρῶτος).

Le premier, il a orné l'empire (βασιλεία, la « souveraineté ») avec l'ευσέβεια, un terme qui — comme nous l'avons rappelé plus haut — prend de plus en plus dès le IVe siècle le sens large de ce que nous appelons la « religion ». Dans un monde qui était encore en proie à la folie (l'auteur utilise le verbe dionysiaque μαίνομαι) du paganisme[47], Constantin aurait pris une première initiative radicale qui influencera le développement futur des événements : il interdit τὸ θύειν, à savoir « l'action de sacrifier » aux divinités traditionnelles, disqualifiées par l'appellation de δαίμονες. La fermeté d'une telle décision est soulignée par l'adverbe παντάπασιν.

27 Il va de soi qu'interdire les sacrifices correspond à déstructurer les religions civiques et à les vider de sens. Il me semble cependant que l'on ne réfléchit pas suffisamment à la réalisation concrète d'une telle mesure. Les conséquences de la suppression des sacrifices semblent souvent sous-estimées dans l'historiographie, comme si les empereurs chrétiens pouvaient simplement enlever ce dispositif rituel, en laissant inchangé tout le reste. Or, effacer les sacrifices nécessitait la réorganisation complète de la vie politique et civique puisque les pratiques sacrificielles rythmaient la plupart des actions publiques. Nous ne savons pas comment ce changement s'est réellement produit dans les contextes civiques, mais il n'en reste pas moins qu'une telle « réforme » ne pouvait pas se réaliser du jour au lendemain, par une simple décision, même émanant de l'empereur.

28 Revenons à Théodoret. Un siècle après le règne de Constantin l'interdiction des sacrifices est devenue désormais un lieu commun dans la reconstruction chrétienne du passé, bien qu'aucune source ne permette de l'affirmer, comme nous l'avons vu plus haut. Cette interdiction des sacrifices, d'après Théodoret, n'aurait pas été suivie d'une destruction des temples : Constantin se serait limité à fermer les lieux de cultes, en les rendant inaccessibles (le grec utilisé, ἄβατος, renvoie à un espace où l'on n'a pas le droit de marcher et/ou pénétrer). L'attribution à Constantin de la fermeture des temples est une fois de plus une reconstruction *a posteriori* des auteurs chrétiens. Il est tout à fait possible que, dans des circonstances et des lieux précis, l'empereur ait décidé de restreindre l'accès à un temple ou à un lieu de culte. Toutefois, aucune norme générale ne semble être promulguée à ce sujet au moins jusqu'à la fin du IVe siècle. Encore dans les années 385– 387, le rhéteur Libanios en s'adressant à l'empereur Théodose Ier, afin d'arrêter la destruction des temples à Antioche et dans la province romaine de Syrie, affirme : « tu n'as ni ordonné de fermer les temples ni interdit leur accès » (σὺ μὲν οὖν οὔθ' ἱερὰ κεκλεῖσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι)[48].

29 La section de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret concernant le paganisme continue en évoquant les autres étapes qui, en passant par la parenthèse de Julien et les Valentiniens, arrive à la mort définitive du paganisme sous Théodose Ier qui « arracha [*scil.* les cultes païens] jusqu'à la racine [πρόρριζα ἀνέσπασε] et les livre à l'oubli [λήθῃ παρέδωκε][49] ». La dimension matérielle de la lutte contre le paganisme est confirmée par l'extirpation des pratiques traditionnelles qui sont définitivement livrées à l'oubli.

Zosime et le grand refus de Constantin

30 L'image de Constantin comme l'empereur qui aurait mis fin aux rites civiques se trouve aussi chez un autre historien tardif, Zosime, qui est l'auteur d'une *Histoire nouvelle* sans doute vers 507–508 à l'époque d'Anastase Ier (491–518). L'importance de ce témoignage

vient du fait que Zosime est l'une des rares voix non chrétiennes de notre document et, par conséquent, l'historiographie le considère comme une source plus fiable, sinon neutre. Il faut cependant inscrire les informations transmises dans l'*Histoire nouvelle* à la lumière du projet idéologique général de la narration historique de Zosime qui vise à faire de Constantin le responsable de la crise de l'Empire romain[50]. Le déclin du monde romain aurait une cause rituelle, à savoir l'abandon de la part de Constantin des rites traditionnels romains. En particulier, l'historien insiste sur le choix de Constantin et de Licinius de ne pas célébrer les Jeux séculaires en 314. Zosime considère en effet que les rites traditionnels accomplis κατὰ θεσμόν, selon la règle établie par les dieux et respectée par la tradition, avaient protégé Rome et favorisé son pouvoir. En revanche, une fois les rites négligés, « l'Empire tomba peu à peu en ruine et fut insensiblement envahi en grande partie par les Barbares[51] ». Cette idée que la célébration des rites selon les règles de l'orthopraxie est indispensable pour la tenue des cités et — par conséquent — de l'empire se trouve ailleurs chez Zosime[52].

31 Dans un autre passage du livre II, Zosime revient sur le choix religieux de Constantin. D'après l'historien, en effet, lors d'une visite dans l'ancienne capitale l'empereur aurait refusé de monter au Capitole et d'accomplir les rites civiques romains. Le récit de Zosime est souvent considéré comme la « version païenne de la conversion de Constantin » et mérite qu'on s'y arrête[53]. En 326, Constantin est désormais le seul empereur de Rome : bien que sa « méchanceté » (κακοήθεια) soit « naturelle » (κατὰ φύσιν), c'est à ce moment qu'elle se révèle ouvertement. L'empereur célébrait encore les πάτρια ἱερά, « les rites ancestraux » : il le faisait non pas « par respect, mais par intérêt[54] ». Comme on le voit, le personnage de Constantin est déjà fortement discrédité et moralement dégradé. Un nouvel événement contribue cependant à faire pivoter la manière de se comporter de l'empereur. Constantin avait auparavant désigné son fils Crispus comme César, mais après l'avoir soupçonné d'entretenir une liaison avec son épouse Fausta, il ordonna de l'éliminer — et Fausta connut le même sort[55]. Pris par l'angoisse de ces crimes, Constantin s'adresse tout d'abord à des « prêtres » (ἱερεῖς) pour qu'ils accomplissent des « sacrifices expiatoires » (καθάρσια) pour ses méfaits. La réponse des prêtres polythéistes fut nette : rien n'aurait pu expier de « telles impiétés » (δυσσεβήματα τηλικαῦτα). C'est alors qu'un chrétien égyptien, dont le nom n'est pas précisé, entre dans la narration : il arrive d'Espagne à Rome et dans un premier temps il est accueilli par les femmes du palais (selon l'accusation répandue chez les auteurs polythéistes que le christianisme serait une religion de femmes)[56]. Ensuite, après avoir rencontré Constantin, il lui révèle que la « croyance des chrétiens » (τῶν Χριστιανῶν… δόξα) détruirait tout péché (ἁμαρτία)[57]. Attiré par ce pardon facile pour ses crimes, l'empereur se résout à abandonner les πάτρια pour entreprendre la voie de l'ἀσέβεια[58]. Le refus de monter au Capitole est directement lié à la rencontre avec cet Égyptien. Malheureusement, l'interprétation du passage s'avère compliquée, car le texte n'est transmis que par un seul manuscrit et le contenu en est contradictoire.

> τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης ἑορτῆς, καθ ἣν ἀνάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἀνιέναι καὶ τὰ νενομισμένα πληροῦν, δεδιὼς τοὺς στρατιώτας ὁ Κωσταντῖνος ἐκοινώνησε τῆς ἑορτῆς. ἐπιπέμψαντος δὲ αὐτῷ φάσμα τοῦ Αἰγυπτίου τὴν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἄνοδον ὀνειδίζον ἀνέδην, τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας ἀποστατήσας, εἰς μῖσος τὴν γερουσίαν καὶ τὸν δῆμον ἀνέστησεν.
>
> Lorsqu'arriva la fête ancestrale au cours de laquelle il fallait que l'armée monte au Capitole et accomplisse les rites coutumiers, Constantin craignit les soldats et participa à la fête ; mais l'Égyptien lui ayant envoyé une apparition blâmant sans

> réserve cette montée au Capitole, il se tint éloigné du culte sacré et excita la haine du Sénat et du peuple[59].

32 Le texte pose deux problèmes majeurs. D'une part, Zosime semble se contredire, car il affirme au début de la citation que Constantin avait pris part à la fête pour ne pas déplaire à l'armée ; à la fin en revanche, il refuse de participer au culte traditionnel. D'autre part, nous savons qu'après 326 Constantin ne s'est pas rendu à Rome et il faudrait situer l'épisode plus tôt, dans les années 310[60]. Quand bien même cela serait possible, il ne s'agit pas de résoudre ces incohérences qui sont probablement aussi le fait de la tradition manuscrite.

33 Ce qui est intéressant pour notre propos est de relever que, dans la reconstruction fictionnelle de Zosime, Constantin a tenu à monter au Capitole pour respecter les traditions ancestrales des cités. Cela a dû rester un aspect important de la religion civique qui n'a pas été effacé par la conversion de Constantin. D'ailleurs, même Constance II, le fils de Constantin, qui est souvent représenté comme l'empereur qui aurait durci et radicalisé les mesures contre les païens, aurait visité aux *Iovis Tarpei delubra*, le « sanctuaire de Jupiter Tarpéien », d'après le récit qu'en fait Ammien Marcellin[61]. Et encore en 384, Symmaque rappelle à Valentinien II, dans son rapport qui demande de rétablir l'autel de la Victoire dans le Sénat de Rome, que Constance II avait respecté les rites traditionnels de Rome[62]. Nous voyons la même dynamique en analysant les actions rituelles de l'empereur Julien au début des années 360 lorsqu'il se rend dans les diverses cités de l'empire[63].

34 Utiliser le passage de Zosime pour prouver que Constantin avait abandonné la religion civique et pour trouver une confirmation des récits des historiens ecclésiastiques à partir d'Eusèbe de Césarée n'est pas convaincant. Le témoignage de l'*Histoire nouvelle* est d'ailleurs le seul dont nous disposons à reporter cet épisode : ni Julien ni Eunape de Sardes ne font référence au refus de Constantin, alors que cet événement aurait été sans doute utile à leurs représentations négatives de l'empereur. Le récit du Capitole s'inscrit davantage dans la stratégie de dénigrement que Zosime souhaite construire autour de Constantin.

Conclusions

35 Ces quelques réflexions exploratoires ont essayé de mettre en évidence deux questions centrales des transformations religieuses de l'empire du IV^e^ siècle. Premièrement, l'importance que la dimension religieuse civique continue de représenter après le tournant constantinien. Non seulement la polis-*religion* n'est pas morte sous les coups de l'impérialisme romain des premiers siècles de notre ère ; elle n'a pas non plus entièrement disparu dès les années 310 par les choix religieux de l'empereur Constantin. Lorsque Julien arrive au pouvoir à l'automne 361, son programme de promotion des rites traditionnels se construit précisément sur une réactivation des pratiques civiques locales et non sur une conception généralisée du paganisme. Le projet de Julien est de faire fonctionner au mieux la religion civique des cités de l'empire[64].

36 Au printemps 363, lorsqu'il prépare son expédition contre l'empire sassanide (où il trouvera la mort), Julien est à Antioche. La métropole de Syrie ne semble pas enthousiaste de la présence de l'empereur et Julien écrit un texte satirique intitulé *Misopogon*, « l'Ennemi de la barbe » où il s'adresse directement aux habitants

d'Antioche. C'est un texte complexe et les questions religieuses n'épuisent pas les raisons du conflit entre Julien et les habitants de la cité, mais dans un passage, Julien accuse explicitement les Antiochiens d'avoir pris le Christ comme πολιοῦχος, comme « protecteur de la cité », comme s'il était devenu une nouvelle divinité poliade qui déterminait l'identité civique d'Antioche[65]. C'est là le problème de Julien : non pas une nouvelle religion universelle, mais la présence du Christ à la place des divinités civiques. Pour Julien, le fait de se tourner vers une autre divinité n'est pas tant une question religieuse ou spirituelle. Il s'agit plutôt de redéfinir l'identité de la *polis*, de changer de référent(s) rituel(s), de transformer son profil aux yeux du monde extérieur[66].

37 Le fonctionnement de la religion civique dans l'empire tardif mérite d'être étudié plus en profondeur, afin de mettre en évidence les changements, les ajustements et les écarts qui se sont produits après le tournant constantinien. Ce faisant — et nous en arrivons au deuxième point qui mérite d'être souligné — il convient de réévaluer les traditions narratives qui font de Constantin le premier empereur chrétien, converti et de plus en plus engagé dans la christianisation de l'empire. Comme nous l'avons dit, il est évident que le règne de Constantin représente un tournant dans l'histoire religieuse de l'empire. Il ne faut pas pour autant faire de ce tournant la révolution d'un individu qui, seul, aurait changé à jamais le cours de l'histoire, en supprimant le financement civique aux cultes polythéistes ou en fermant les temples. Il convient en revanche de sortir du paradigme herméneutique qui utilise la figure de Constantin pour promouvoir un modèle évolutionniste de l'histoire des religions tardo-antiques qui fait de la christianisation un processus historique inévitable, lié à la nature du christianisme qui serait une religion mieux adaptée à la société tardo-antique et à ses structures de pouvoir.

BIBLIOGRAPHIE

C. Ando, *Religion et gouvernement dans l'Empire romain*, Turnhout, 2016.

C. Auffarth, « *Religio migrans* : les 'religions orientales' dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique », *Trivium* [En ligne] 4 (2009). URL : http://journals.openedition.org/trivium/3419.

A.Baldini, « Il filosofo Sopatro e la versione pagana della conversione di Costantino », in L. Criscuolo, G. Geraci, C. Salvaterra (éd.), *Simblos. Scritti di storia antica*, Bologna, 1995, p. 265–286.

A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma, 2016.

D. Barbu, *Naissance de l'idolâtrie : image, identité, religion*, Liège, 2016.

T.D. Barnes, « Was there a Constantinian Revolution ? », *Journal of Late Antiquity* 2 (2009), p. 374–384.

C.A. Barton, D. Boyarin, *Imagine no Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York, 2016.

N. Belayche, « Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek) ? », in S. Crogiez-Pétrequin (éd.), *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen, 2005, p. 101–112.

N. Belayche, « Rites et 'croyances' dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », in J. Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres/Genève, 2007, p. 73–115.

A. Besson, *Constitutio Antoniniana : l'universalisation de la citoyenneté romaine au IIIe siècle*, Bâle, 2020.

C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales — culti misterici. Neue Perspektiven — nouvelles perspectives — prospettive nuove*, Stuttgart, 2006.

Ph. Borgeaud, *L'Histoire des religions*, Lausanne, 2014.

P. Brown, *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident (350–550)*, Paris, 2016 (1re éd. anglaise Princeton, 2012).

A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.

D. Cellamare, *L'imperatore Giuliano e i culti pubblici nell'impero romano del IV secolo*, thèse soutenue le 11 juillet 2024, cotutelle université du Piémont Oriental — université de Fribourg.

D. Cellamare, F. Massa, « I culti politeisti nella Tarda Antichità : osservazioni metodologiche e storiografiche », *Mythos* [Online] 17 (2023), en ligne depuis le 25 novembre 2023, consulté le 3 janvier 2024. URL : http://journals.openedition.org/mythos/6529.

M.Doerfler, « Christianity and Roman Law », in J. Witte, R. Domingo (éd.), *The Oxford Handbook of Christianity and Law*, Oxford, 2024, p. 18–30.

C. Dupont, « Les constitutions *ad populum* », *RD* 49, 4 (1971), p. 586–600.

R.S. Falcasantos, *Constantinople. Ritual, Violence, and Memory in the Making of a Christian Imperial Capital*, Oakland [CA], 2020.

G. Filoramo, « Religioni e identità nell'epoca del pluralismo », in Id. (éd.), *Le religioni e il mondo moderno*, Torino, 2009, p. 645–668.

A. Fraschetti, « Costantino e l'abbandono del Campidoglio », in A. Giardina (éd.), *Società romana e impero tardoantico*, Roma/Bari, 1986, p. 59–98.

W. Goffart, « The First Historian of Rome's Fall », *AHR* 76–2 (1971), p. 412–441.

R. Gordon, « Religion in the Roman empire : the civic compromise and its limits », in M. Beard, J. North (éd.), *Pagan Priests. Religion and power in the ancient world*, London, 1990, p. 235–255.

Ph. Harland, « The Declining *Polis* ? Religious Rivalries in Ancient Civic Context », in L.E. Vaage (éd.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo [ONT], 2006, p. 21–49.

M. Humphries, *Cities and the Meanings of Late Antiquity*. *Brill research perspectives*, Leiden/ Boston, 2019.

K. Iara, « Senatorial Aristocracy : How Individual is Individual Religiosity ? », in E. Rebillard, J. Rüpke (éd.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington DC, 2015, p. 165–214.

H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le Problème de la christianisation du monde antique*, Paris, 2010.

D. Jaillard, « ‘Le philosophe ne doit pas être le prêtre d’une seule cité (…) il doit être universellement le hiérophante du monde entier’ (Marinos, *Proclus ou sur le bonheur*, 19) », in F. Massa, N. Belayche (éd.), *Les Philosophes et les Mystères dans l’empire romain*, Liège, 2021, p. 171–191.

S. Janniard, « Le gouvernement des cités dans l’Antiquité tardive (IVe–VIIe siècles de notre ère). Considérations liminaires », *AntTard* 26 (2018), p. 17–22.

A.P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius’* Praeparatio Evangelica, Oxford, 2006.

M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity*, 350–450, Oxford/New York, 2019.

W. Kinzig, *A History of Early Christian Creeds*, Berlin/Boston, 2024.

C. Lepelley, *Les Cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire*, t. I, Paris, 1979.

C. Lepelley, « Universalité et permanence du modèle de la cité dans le monde romain », in *Cité et communauté civique en Hispanie aux IIe et IIIe siècles apr. J.-C.*, Madrid, 1993, p. 9–23.

A. Lipold, « Bishop Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse », *ZKG* 92 (1982), p. 1–15.

R. Lizzi Testa, « La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica », *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali* 9 (1996), p. 323–361.

R. Lizzitesta, « Christian emperor, Vestal virgins and priestly colleges : reconsidering the end of Roman paganism », *AntTard* 15 (2007), p. 251–262.

R. Lizzi Testa, « The Famous “Altar of Victory Controversy” in Rome. The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century », in J. Wienand (éd.), *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the fourth century AD*, Oxford, 2015, p. 405–419.

R. Lizzitesta, « Costantino tra fede, economia e politica : privilegi fiscali, costruzioni sacre », in T. Canella (éd.), *L’impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna, 2016, p. 147–190.

R. Macmullen, *Voting about God in Early Church Councils*, New Haven, 2006.

G. Marasco, « Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino », *RFIC* 122 (1994), p. 340–354.

A. Marcone, « L’Editto di Milano : dalle persecuzioni alla tolleranza », in G. Sena Chiesa (éd.), *Costantino 313 d.C.*, Milano, 2012, p. 42–47.

F. Massa, « Nommer et classer les religions aux IIe–IVe siècles : la taxinomie ‘paganisme, judaïsme, christianisme’ », *RHR* 234, 4 (2017), p. 689–715.

F. Massa, « Late Polytheism in Turin and Trent : Some Methodological Remarks », *RSAA* 79–4 (2022), p. 237–250.

F. Massa, *Les Cultes à mystères dans l’Empire romain : païens et chrétiens en compétition*, Paris, 2023.

F. Massa, « Les religions de l’Antiquité tardive : méthode et débats », in F. Massa *et al.* (éd.), *Religions et interactions religieuses dans l’empire romain tardo-antique : outils et documents*, Basel/Berlin, à paraître.

D. Moreau, « Quel sens donner au prétendu “édit de Milan” ? », *ThéoRèmes* 18 (2022). DOI : https://doi.org/10.4000/theoremes.12061.

E.Moreno Resano, *Constantino y los cultos tradícionales*, Zaragoza, 2007.

B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven/London, 2013.

J. North, « The Development of Religious Pluralism », in J. Lieu, J. North, T. Rajak (éd.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London/New York 1992, p. 174–193.

R. Parker, « Religion in the *Polis* or *Polis* Religion ? », *PAA* 93, B' (2018), p. 20–39 [repris dans *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139–153].

F. Paschoud, « Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin », *Historia* 20 (1971), p. 334–353.

F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris, 1976.

F. Paschoud, *Zosime. Histoire nouvelle*, tome I, livres I–II, Paris, 2000 (*Collection des Universités de France)*.

L. Pietri, introduction et notes à Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, Paris, 2013 (*Sources chrétiennes*, 559).

V. Pirenne-Delforge, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, 2020.

J.B. Rives, « The decree of Decius and the religion of Empire », *JRS* 89 (1999), p. 135–154.

J. Scheid, *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013.

C. Sotinel, *Rome, la fin d'un empire. De Caracalla à Théodoric (212–fin du v^e^ siècle)*, Paris, 2019.

P. Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris, 2018.

P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, 1991.

E.J. Watts, « Christianization », in C.M. Chin, M. Vidas (éd.), *Late Ancient Knowing. Explorations in Intellectual History*, Oakland [CA], 2015, p. 197–217.

G. Woolf, « Polis-religion and its alternatives in the Roman provinces », in H. Cancik, J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, p. 71–84.

NOTES

1. Je n'entre pas ici dans le débat sur la catégorie de « paganisme ». Voir la synthèse de Kahlos (2019), p. 92–104, qui reprend plusieurs études antérieures sur la question. Sur le problème du « paganisme/polythéisme » comme catégorie religieuse comparable au « christianisme », voir Cellamare — Massa (2023).

2. Pour une présentation d'ensemble sur les interactions religieuses de l'Antiquité tardive, voir Massa (à paraître).

3. Sur ces textes, voir Nongbri (2013), Barton — Boyarin (2016) et Massa (2017).

4. Lactance, *Institutions divines* IV, 3, 1–4, 2.

5. Il suffit de penser à la célèbre étymologie proposée par Lactance du mot *religio* qui dériverait du verbe *religare*, « relier » : *Institutions divines* IV, 28, 12. Voir Borgeaud (2014), p. 21.

6. Au moins depuis ladite « crise arienne » qui conduit en 324 l'empereur Constantin à intervenir dans les conflits entre les groupes chrétiens et à convoquer le premier concile œcuménique, à Nicée, un concile qui devait, sur le principe, réunir l'ensemble des évêques chrétiens du monde romain. Sur les changements introduits par la pratique des conciles, voir par exemple Macmullen (2006) et Kinzig (2024).

7. Voir maintenant Doerfler (2024).

8. L'on sait cependant aujourd'hui — notamment depuis les travaux de L EPELLEY (1979) et (1993) — que la cité est restée une institution centrale au moins jusqu'au Ve siècle, bien que sa vitalité ne soit pas équivalente dans l'ensemble des territoires de l'empire : voir, pour ne citer que des études récentes, JANNIARD (2018) et HUMPHRIES (2019).

9. Voir par exemple les lois adressées au *populus* : *Code théodosien* IX, 16, 2. Un débat complexe existe autour de la définition de ce *populus*, mais ce qui est le plus probable est que *populus* désigne « la population d'une cité » : voir DUPONT (1971).

10. Pour la politique religieuse aussi, Dioclétien représente un tournant avec l'édit contre les manichéens promulgué en 297 et les mesures antichrétiennes passées sous le nom de « Grande persécution » à partir de 303. Dans la tradition historiographique des IVe–Ve siècles, la violence antichrétienne de Dioclétien marque une époque de terreur qui deviendra paradigmatique. Sur l'importance des réformes de Dioclétien, voir SOTINEL (2019), p. 12–13.

11. Voir SCHEID (2013), p. 53 : « Tous les auteurs admettent que le système de la polis-*religion* a pu fonctionner dans le cadre des cités grecques archaïques et dans la Rome des premiers temps. Après, en tout cas, le monde et la société auraient tellement changé que ce ne serait plus la cité et le citoyen qui se seraient trouvés au premier rang, mais l'individu face à un pouvoir lointain. »

12. PARKER (2018), p. 22.

13. L'étude la plus récente sur la *Constitutio Antoniniana* est celle de BESSON (2020).

14. ANDO (2016), p. 99.

15. SCHEID (2013), p. 62.

16. L'expression est née dans le domaine des études sociologiques des années 1960 ; elle a ensuite été appliquée au monde de l'Empire romain : voir notamment NORTH (1992).

17. Sur le rapport entre « mystères » et « cultes orientaux », voir BONNET — RÜPKE — SCARPI (2006). Sur le modèle historiographique liant la diffusion des cultes à mystères à la crise de la cité, voir AUFFARTH (2009) et MASSA (2023), p. 18–22.

18. Ainsi s'exprime, par exemple, WOOLF (1997), p. 73 : « *The spread of the city state in Greece, through the Mediterranean basin and in Hellenistic and Roman empires, led to the extension of polis-religion. Yet as the autonomy and integrity of* poleis *were weakened by those same imperialisms there was a marked growth in alternative forms of religion—Bacchic cult, Judaism, Mithraism, Christianity among others—which paid less respect to polis boundaries and the social order*. » Voir aussi GORDON (1990).

19. Sur cet aspect, voir FILORAMO (2009), p. 650–653.

20. Sur les inscriptions de l'élite romaine de cette époque, voir CAMERON (2011), p. 132–172, et IARA (2015). Voir aussi la correspondance entre Symmaque et Prétextat : Symmaque, *Lettres* I, 47–51.

21. Entre autres, VEYNE (1991), p. 281–310 ; *contra* BELAYCHE (2007) et CELLAMARE — MASSA (2023).

22. Voir, par exemple, le rapport établi par l'historiographie entre la diffusion des cultes à mystères et la crise politique de l'empire : HARLAND (2006) et MASSA (2023), p. 19–22.

23. Voir notamment Lactance, *La Mort des persécuteurs*, 46 et Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, I, 28.

24. VAN NUFFELEN (2018), p. 49–56. Sur la nature juridique du texte de 313, voir MARCONE (2012). Pour une mise au point fondamentale sur le prétendu « édit de Milan », voir MOREAU (2022).

25. Voir, par exemple, *Code théodosien* XVI, 2, 2 (sur l'octroi de dispenses de charge au clergé, octobre 313) et I, 27, 1 (sur la juridiction des évêques, juin 318 ?). Parmi une très large bibliographie, voir au moins : BARNES (2009) ; LIZZI TESTA (2016) ; FALCASANTOS (2020), p. 15–16.

26. *Code théodosien* IX, 16, 2 (sur l'interdiction de l'haruspicine privée, mai 319) et XVI, 10, 1 (sur la consultation des haruspices, mars 321).

27. Sur la politique religieuse antipaïenne de Constantin, voir B ELAYCHE (2005) sur le cas d'Héliopolis et, plus généralement, MORENO RESANO (2007).

28. Comme l'ont montré les études de LIZZI TESTA (2007) et (2015). Voir aussi BROWN (2016), p. 104.

29. Ambroise, *Lettre* 18, 31 (trad. M. Lavarenne, *CUF*).

30. Ce sont les éléments que Parker (2018) a isolés comme étant les domaines spécifiques de la *polis* : « *The aspects of religion regulated by the polis were mostly practical: protection of sacred property, organisation of festivals, discipline at festivals, finances, sacred funds, remuneration of priests, building of temples* » (p. 24).

31. Sur la portée religieuse de l'édit de Dèce, par-delà la question des chrétiens, voir Rives (1999).

32. Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* I, 2, 2 (trad. personnelle).

33. Voir Johnson (2006), p. 218–220 et Nongbri (2013), p. 53–57.

34. Je n'entre pas dans le débat sur la paternité eusébienne de la *Vie de Constantin* : voir, à ce propos, Pietri (2013), p. 14–15.

35. Voir Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* III, 48, où l'on dit qu'à la mort de Constantin, il n'y avait plus de traces païennes à Constantinople.

36. Sans ouvrir la question du christianisme de Constantin, il convient de relever, dans plusieurs études, l'absence de toute définition de l'expression « empereur chrétien » : s'agit-il du fait que Constantin s'est converti en mettant l'accent sur un choix et sur une idée de religion comme expression d'une individualité ? Il serait plus précis de dire que Constantin est le premier empereur qui a soutenu politiquement les groupes chrétiens, par-delà son identité religieuse personnelle.

37. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* IV, 75 (trad. M.-J. Rondeau, *SC*).

38. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* I, 3. Sur le concept de christianisation, voir Inglebert — Destephen — Dumézil (2010) et Watts (2015).

39. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 9, 19 ; V, 1, 7 ; XV, 1, 1 ; *passim*. Comme nous le savons, l'adjectif πολύθεος pour faire référence à ce que nous appelons le « polythéisme » est attesté pour la première fois chez Philon d'Alexandrie : *ex mult.*, *Le Changement des noms* 205 ; *La Migration d'Abraham* 69. Les auteurs chrétiens n'utilisent que rarement le terme : outre Eusèbe, voir Épiphane de Salamine, *Panarion* 37, 1, 4. Sur l'adjectif πολύθεος, voir Pirenne-Delforge (2020), p. 32–38.

40. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 6, 4.

41. Sur la construction de la catégorie d'idolâtrie, voir notamment Barbu (2016).

42. C'est le modèle de la « ruralisation du paganisme » qui va de pair avec la création de la catégorie de *paganus* pour désigner l'identité religieuse des non chrétiens et des non juifs. Voir Massa (2022), avec la bibliographie antérieure.

43. Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* II, 19 (trad. personnelle).

44. Sur la politique religieuse de Théodose I^er^ dans le cadre du débat historiographique contemporain, voir l'important article de Lizzi Testa (1996).

45. Il suffit de lire les ouvrages des évêques de l'Italie annonaire au tournant des IV^e^–V^e^ siècle (comme Maxime de Turin et Vigile de Trente), les inscriptions d'Aphrodisias ou la *Vie de Proclus* par Marinos. Une réévaluation des sources du V^e^ siècle s'avère nécessaire pour mieux comprendre, non pas la mort du paganisme, mais les recompositions spatiales, rituelles et sociales du polythéisme tardif.

46. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* V, 21, 1 (trad. P. Canivet, *SC*).

47. Les champs sémantiques de la « folie » (μανία) et de la « maladie » (νόσος) sont souvent utilisés dans les controverses religieuses de l'Antiquité tardive : dans la rhétorique de cette époque, folie et maladie deviennent deux manières d'exprimer l'ἀσέβεια, l'« impiété ».

48. Libanios, *Discours* 30, 8 (trad. personnelle).

49. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* V, 21, 5 (trad. P. Canivet, *SC*).

50. Zosime, *Histoire nouvelle* I, 57, 1 : « Tandis que Polybe a exposé comment les Romains ont fondé leur Empire en peu de temps, je vais narrer comment ils le détruisirent rapidement par leur présomption » (trad. F. Paschoud, *CUF*). Sur le thème de la « chute de Rome » chez Zosime, voir Goffart (1971).

51. Zosime, *Histoire nouvelle* I, 7, 1 (trad. F. Paschoud, *CUF*)

52. Voir par exemple l'épisode du rite célébré par Nestorios pour protéger Athènes en 375 de phénomènes naturels catastrophiques : Zosime, *Histoire nouvelle* IV, 18, 1. La protection d'Athènes fut assurée par la mise en place d'un dispositif rituel qui permit la restauration des pratiques traditionnelles que les habitants de la ville avaient délaissées. La stratégie de Nestorios permet, pour reprendre la formule de Jaillard (2021), p. 181, « de sauver la cité *malgré elle* ».

53. C'est le titre, entre autres, de Paschoud (1971) et Marasco (1994). Sur cet épisode, voir aussi Fraschetti (1986), Baldini (1995) et Barbero (2016), p. 52–58 et 746–753.

54. Zosime, *Histoire nouvelle* II, 29, 1.

55. Pour une présentation du débat historiographique autour de la mort de Crispus et Fausta, voir Paschoud (2000), p. 235–236.

56. Voir Libanios, *Discours*, 14, 65 ; Julien, *Misopogon*, 10, 344a. L'Égyptien anonyme a été souvent identifié à Ossius, évêque de Cordoue : voir Paschoud (1976), p. 39–43, et Lippold (1982).

57. Zosime, *Histoire nouvelle* II, 29, 3. L'image d'un Constantin séduit par le christianisme, car cette religion permettait de trouver le pardon est déjà attestée chez Julien, *Césars*, 38, 336a–b.

58. Zosime, *Histoire nouvelle* II, 29, 4.

59. Zosime, *Histoire nouvelle* II, 29, 5 (trad. F. Paschoud, *CUF*, modifiée).

60. Paschoud (2000), p. 237–240.

61. Ammien Marcellin, *Histoires* XVI, 10, 14.

62. Symmaque, *Rapport*, 3, 7 : « Il [Constance II] n'enleva rien aux privilèges des vierges consacrées. Il compléta les sacerdoces par des gens de naissance. Il ne refusa pas de financer les cérémonies romaines et, par toutes les voies de la Ville Éternelle à la suite du Sénat en fête, il regarda les sanctuaires d'un œil apaisé, lut les noms des dieux inscrits à leurs frontons, s'informa de l'origine des temples, admira leurs fondateurs et, tandis que, personnellement, il suivait d'autres pratiques religieuses, il conserva les nôtres à l'Empire. »

63. Les cultes publics célébrés par l'empereur Julien font désormais l'objet d'une nouvelle étude par Cellamare (2024).

64. Nous ne connaissons aucun décret que Julien aurait promulgué pour favoriser les cultes traditionnels globalement. À partir du moment où une notion englobante de « paganisme » n'existe pas, un tel décret est en effet inconcevable. Pour donner un nouvel élan aux rites polythéistes, Julien doit intervenir sur les πάτρια, en incitant les collectivités civiques à reprendre (et surtout refinancer) les cultes traditionnels.

65. Julien, *Misopogon*, 28, 357c : « D'un autre côté, vous aimez Christ ; vous avez fait de lui le protecteur de votre cité à la place de Zeus, du dieu de Daphné et de Calliope qui a mis à nu votre expédient… » (trad. Ch. Lacombrade, *CUF*, légèrement modifiée).

66. Julien a exprimé la même accusation et la même inquiétude au sujet de la cité d'Alexandrie. Dans des lettres (110–112) adressées aux Alexandrins, Julien souligne le rôle de Sarapis comme πολίορχος θεός, comme « dieu tutélaire », dont la fonction est mise en danger par la présence de groupes chrétiens qui veulent transformer la cité de Sérapis en cité chrétienne. L'empereur reproche aux Alexandrins de méconnaître leur histoire et leur passé glorieux, et de se soumettre aux chrétiens, à ceux qui ont trahi les traditions ancestrales. Sur ces aspects civiques, je renvoie encore à Cellamare (2024).

RÉSUMÉS

L'article vise à s'interroger sur la pertinence de l'utilisation de la catégorie de la « polis-*religion* » dans les études sur les religions du monde romain de l'Antiquité tardive. Le but est de montrer que, malgré les changements religieux inaugurés par la politique de Constantin, la religion civique ne disparaît pas et que le rôle de la cité dans la gestion et l'organisation des rites publics persiste à l'époque constantinienne, voire au-delà. Dans cette perspective, on propose une analyse critique des sources tardo-antiques (notamment la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée, l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr et l'*Histoire nouvelle* de Zosime) qui font de Constantin le premier empereur chrétien, celui qu'après la conversion aurait refusé de poursuivre la pratique polythéiste et qui aurait supprimé les cultes polythéistes traditionnels dans une politique religieuse généralisée.

This article examines the relevance of using the category of "*polis*-religion" in studies of religions in the Roman world of Late Antiquity. The aim is to show that, despite the religious changes ushered in by Constantine's policies, civic religion did not disappear, and that the city's role in the management and organization of public rites persisted into the Constantinian era, and even beyond. With this in mind, we propose a critical analysis of Late Antique sources (notably the *Life of Constantine* by Eusebius of Caesarea, the *Ecclesiastical History* by Theodoret of Cyrus and the *New History* by Zosimus) which make Constantine the first Christian emperor, the one who after conversion refused to continue polytheistic practice and who suppressed traditional polytheistic cults in a generalized religious policy.

AUTEUR

FRANCESCO MASSA

Université de Turin

Varia

Take me to the River: Sanctuaries, Connectivity and Genealogy in Southern Boiotia and Euboia (800–300 BCE)

Roy van Wijk

AUTHOR'S NOTE

This article was written at the University of Münster as part of my SNFS Postdoc Mobility Fellowship project 'Take me to the River: Religious Communications in the Asopos-corridor in Boiotia (800–300 BCE)' (SNFS Project P500PH_202912). I would like to express my gratitude to Hans Beck, who gracefully hosted me at Münster and offered invaluable comments on this paper. Salvatore Tufano and audiences at the universities of Basel, Münster, St. Andrews and Swansea provided further feedbkack. I would also like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments, which have substantially improved this article.

1 In the southern half of what became Boiotia, nestled around the Asopos-river and its banks, was a cultic corridor consisting of a string of shrines. This conduit stimulated interaction via traveller's movements and became an anchor for the formation of a Boiotian identity, fostered by the Thebans most prominently.[1] From the late sixth century onward, the borderlands south of the Asopos became contested between the Athenians and Boiotians, each vying to affix their control over these lands.[2] Reviewing its natural environment reveals a web of cultic sites, located closely to one another. Since the Late Palatial Age, southern Boiotia was a passageway for ideas, identities and goods. Axes moved both 'vertically' and 'horizontally', i.e. from the Euboian Gulf to the Corinthian Gulf and from the Saronic Gulf through the Skourta and Mazi plain upwards into the Asopos-corridor.[3] Areas such as the Megarid, the north-western and north-eastern outskirts of Attica and western Euboia all nourished this religious and social

conduit. Between Thespiai and Tanagra in particular, the land was peppered with settlements and sacred sites *(Fig. 1)*. Among this route arose cultic sites at locations permeated with sensory input and local traditions. Weaving together strands of local traditions and rituals was a shared sense of belonging to this region, through shared myths and descent. Looking at the physical setting and the common myths among the settlements inhabiting the corridor will crystallise the shared mythopoetic map that wove these communities into the fabric of the Asopos-corridor. Each of the channels supplying the corridor, such as the Corinthika or the Euboian or Saronic Gulf, engaged with the notion of an Asopid identity. When moving closer to the river itself, we can detect local myths that expanded to encompass wider areas of the riverine catchment area. Five cults inhabiting this space will be looked at to provide a ritualistic dynamic that cohered the disparate communities.

2 This article will argue that the Asopos-corridor in fact became Boiotian, rather than always having been so. This formation of a regional Boiotian identity in the corridor was part of a dynamic of on-going conversation, differentiation and adaptation to that identity promulgated by Thebes from the later sixth century onward. The melange of environmental inspiration and local myths along the riverbanks granted the inhabitants of the Asopos-corridor a distinct sub-regional level of identity and connectivity, co-existing with the increasingly prominent regional ethnic.[4] The corridor was nevertheless of importance to the Boiotian koinon's cohesion. Efforts were made to integrate this intermediary landscape into its midst via embellishments at some of these sanctuaries. It will emerge that some cults lost their position within the corridor over time, such as the shrine of Zeus on Mount Parnes, whereas others blossomed into cults that became integral to Boiotian identity, like the festival of Daidala at Plataia.

The Ties that Bind: the Asopids and local myths

3 The river's roots ran deep into everyday life for inhabitants of the Asopos-corridor. Names such as Asopodoros, Asopoliaos and Asopichos can be found all across the valley at all times.[5] Even Eretrian varieties such a Oropodoros were found at Oropos and Eretria, which is perhaps unsurprising, considering Oropos is the Eretrian version of Asopos.[6] The skein between those towns has long been known, but the appearance of the name across the Euboian Gulf testifies to the mental influence the river exercised, and hints that Eretria was a part of this sphere.[7] These naming conventions suggest that the river was perceived as an essential element of the corridor, in which inhabitants took epichoric pride. The river was thus not a marginal part of the landscape, but an active participant that granted life to many of the newborns in the corridor.

4 The river god Asopos fathered many homonymous nymphs located in the corridor, with Asopid branches reaching into the Corinthika and Sikyonia. Moving towards the Saronic, places like Salamis and Aigina are seen as Asopid offspring. The river also travelled underground as far as Sinope and Asia Minor;[8] it went below the Corinthian Gulf to emerge near Sikyon; both Boiotia and the Sikyonians claimed primordial rights over the river, but the Boiotian Asopos was the first mentioned in our sources. [9] Boiotian *poleis* like Plataia, Thespiai, Thebes and Tanagra claimed descent from the river.[10] In some traditions, Euboia and Chalkis are included.[11] Oropos is arguably also a

part, since the name is an Eretrian version of Asopos. If Oropos was originally Graia and later renamed, perhaps they attempted to claim some sort of descent to Asopos, and thus the Asopid network.[12] The entanglement of these genealogical bonds suggests there was a shared sense of belonging that was not predicated on ethnogenetic stories, like the Boiotoi, and moved beyond the confines of the 'regional' prism. Through an anthropomorphic figure from the landscape, such as Asopos, communities forged mental and physical ties via a notion of shared descent. Such genealogical links were propagated, for instance by the Thebans and Aiginetans at the end of the sixth century.[13]

5 Another informative angle comes from the Tanagraian poet Korinna. She had a firm local anchoring in her works with roots in the valley.[14] In a fragmentary piece on the daughters of Asopos, she mentions Kithairon, the Asopos and Mount Parnes, suggesting these were viewed as belonging to the same mentally created spatial map to be heard by her audience.[15] The river thus acted as a shared progenitor that strung together the various poleis across the corridor.

6 The same myth-historic connectivity applies to stories and myths regarded as quintessentially local. An example are the divine twins Amphion and Zethus, sons of Antiope. Her origins are sometimes placed in Hyria, near the eastern Boiotian coast.[16] In the earliest attestations, however, she is regarded as the daughter of Asopos.[17] According to the story, she was raped by Zeus. Fleeing Thebes in disgrace, she goes to Sikyon. After being summoned to return to Thebes, she delivers the twins around Mount Kithairon and its ranges, where they are left behind to be raised by herdsmen, unaware of their divine heritage. The twins later expel the leaders of Thebes and become famous as its founders through fortifying the city.[18] Their role as *ktistai* places them firmly in the Theban mythological palimpsest, though their contribution would later be subsidiary to Cadmos'.[19]

7 Yet they are indelibly connected to Kithairon and the Parasopia. Euripides puts their birth near Eleutherai in the Mazi plain (*Fig. 2* and *3*). As outsiders, their role as builders brought them into the city, with Amphion marrying the Theban princess Niobe. Their linkage to Kithairon played an important role for the Thebans. The twins' influence reached further. According to Strabo, after their childhood rearing animals in the Parasopia, they settled, fortified and ruled Eutresis.[20] There might be a local tradition transmitted by Armenidas, where Amphion received the lyre from the Helikonian Muses, drawing the attention to the Thespike and the western end of the corridor.[21] Most authors relate that Amphion was instructed by Hermes. The latter was patron god of Tanagra and perhaps his involvement echoes a Tanagraian element in the story.[22]

8 Their connections to various places across the valley created a shared mindscape for inhabitants of the valley. While each town might wish to claim the river's distant offspring for themselves, the fact that several settlements appropriated elements of the story points to a shared mythopoetic mentality.[23] These diverse stories reflect engagement and competition among the riverine inhabitants, keen to emphasise their primordiality. Instead of viewing it as a claim against Theban desires to own shared stories, the desire to root the twins in local discourse aimed to underline the Asopid credentials of the people across the corridor.[24] The twins were therefore fundamentally epichoric and belonged to a sub-regional nexus of descent shared by an array of southern Boiotian towns.

9 The same applies to the famed hunter Orion. Homer refers to him, and according to Pausanias his grave was at Tanagra.[25] Other traditions identify him as Hyrian from the Tanagraike, or Theban.[26] In Hesiod's *Astronomy*, as recorded by Diodorus Siculus, Orion was said to have completed gargantuan tasks on Sicily and lived out his life on Euboia. [27] His Tanagraian origins seem affirmed by Korinna's fragment 655: '...with my words, often great Orion and the fifty sons of high strength whom (he fathered) by intercourse with the nymphs.'[28] According to Strabo, following Pindar's dithyrambs, Orion came from Hyria on the coast; he also posits a possible Euboian origin.[29]

10 These different claims mirror Amphion and Zethus'. Various *poleis* attempted to appropriate the starry hero, which represents an on-going conversation between them. The epichoric perspective dominates, but for the competition to work a shared mental map onto which to project these stories is needed. Taken together, these local myths perform a similar role to the Asopid family ties: creating a shared mental sphere separate from the 'Boiotian' or regional prism and ventures outside its geographical confinements, but maintaining the connection to the Asopos genealogy. The flexibility of rivers to submerge and emerge at convenient places, allows them to create connections other natural features cannot.[30]

11 A large part of the shared sense of heritage that allowed the inhabitants of the corridor to identify with each other stemmed from the tales of Asopid descent. That Amphion and Zethus were originally the river god's grandsons and engaged in familiar local exploits, like animal husbandry, closes the gap between the imagined shared space and quotidian life on the ground. The emphasis on this stretch of land in the *Catalogue of Ships* adds to the notion of a densely populated *and connected* sub-region of Boiotia. First, it is interesting that the poet devotes so much pride of place to the Boiotians, considering they play a relatively minor role in the rest of the *Iliad*. Moreover, the viewpoint for the enumeration of the Boiotian contingent evidently emanates from Thebes, despite the fact that this important city goes unmentioned.[31] An interesting facet is that the Boiotian contingent does not seem to follow the tactics for geopolitical clustering present in the *Catalogue of Ships*, but rather places Boiotian towns together from the viewpoint of one of Thebes' famed seven city gates. The poet thus has a keen understanding of the Boiotian landscape and channels it—or the Theban perspective—in his list of Boiotian leaders and troops.[32] In his view, the 'Boiotian perspective' equals that of the Thebans and its look towards the two main corridors stretching across the region: that of Lake Kopais and the Asopos.[33]

12 The relations between Asopian communities were negotiated via daily interactions, while shared cults acted as regular places for meeting. Common festivals strengthened these bonds between communities and offered opportunities to come together at supra-local centres. Several examples of such cults exist in the Asopos-corridor. Looking at the case studies will illuminate their functions within that shared space and how local lore allowed these shrines to shape a communal mental space.

Travel across the Asopos-corridor

13 The Asopos-corridor constituted a shared mythological network through common stories that fostered supra-local cohesion without political entanglement. But in order to understand how movement across the corridor reconfigured relations between communities, it is necessary to establish the extent of how often people would travel

along the corridor. Travellers came in various shapes: traders, worshippers, soldiers and light-footed divinities traversed the Asopid landscape. The volume of travel and movement of goods is harder to establish with precision, but the dense settlement pattern across the Asopos-valley and its routes connecting Boiotia to Euboia brought people in regular contact.[34]

14 The Euboian Gulf was instrumental to this connectivity.[35] Despite testing winds thwarting travel at times, the presence of good harbours and short travel distances improved the connectivity between communities on both shores of the gulf. Further augmenting the network was the Euripos-strait. It separated the Euboians from the Boiotians by a mere 50–100 metres, making it easy to traverse; it even led to the construction of a bridge across it in the late fifth century.[36] Following the disappearance of the Mycenaean palaces across Central Greece, 'very different patterns are appearing', with interactions around the Central Euboian Gulf and the Euripos strait intensifying in Boiotia.[37]

15 Rivers often acted as a natural landmark; the provision of fresh water, for practical or religious reasons, naturally drew people towards them. They formed a visible element of the landscape that could be followed. That re-emerges in the pattern of roads in river-valleys, which often run parallel to the streams.[38] Paths from the Megarid and Athens also fed into the Asopos-corridor. These connections were well-travelled. The Mazi plain became a thoroughfare of goods and people, as exemplified by the fortress at Eleutherai, meant for controlling this kind of traffic.[39]

16 Mundane travellers moved between Thespiai and Oropos (and Eretria) frequently. An early visitor of the corridor may have been the archaic poet Alkaios. He was acquainted with the area as he arguably mentions Eros at Thespiai in his poetry. Page's restorations of certain fragments point towards a visit to Tanagra and the Asopos during his exile. If those are correct, Alkaios would have moved along the Boiotian part of the Asopos-corridor.[40] Hesiod, from Askra in the heart of the corridor, travelled to Aulis before departing on a ship to Euboia and travelling to Chalkis (*Fig. 2* and *3*).[41] The third-century writer Herakleides Kritikos starts his Boiotian journey at Oropos, then visits Tanagra. Next, he moves to Plataia and then Thebes.[42] Strabo crosses the Euboian Gulf from Euboia into Oropos before he traverses southern Boiotia while describing the Parasopia.[43] The second-century-CE traveller Pausanias uses Hysiai as his starting point in Boiotia, then moves on to Plataia, Thebes, Tanagra and finally Thespiai; places like the Mazi plain and Oropos are described in his book on Attica, but there are arguments to view the composition of both books as concomitant.[44]

17 Sometimes, people moved in larger groups across the corridor. When the Athenians expelled the Oropians from their homes in 335, the latter moved to Eretria *en masse*, where they received a 'deme of the Oropians' to settle in.[45] Oropos was also an important node entwining Boiotia and Euboia. An Athenian inscription from the 450s when both areas were under their control details the costs for ferries from Oropos to several Euboian harbours.[46] Inscribing these prices suggests the routes were well-trodden, with numerous worshippers disembarking at the harbour of Oropos (Delphinion) that was only meant for pilgrims and visitors to avoid traffic at the commercial harbour of Oropos, or at Chalkis. Supporting that notion is the possibility that people participating in religious processions were charged half-fare.[47]

18 Armies found their way across the Asopos-valley too. The Persian army encamped in Attica prior to the Battle of Plataia, from where Parasopian guides guided them to the

battlefield.[48] Starting at Dekeleia, the army moved north towards Tanagra, before turning left, passing through Skolos and heading to Thebes. They moved alongside the river and stationed themselves along its northern banks.[49] The river's fresh water, combined with the fodder it provided for the pack-animals and horses in the army, contributed to its allure. The army's size moreover implies they followed well-travelled paths, since they required decent sized roads to travel on.

19 Goods (and ideas) moved across this pathway as well. Various sorts of material from Attica, Boiotia, Corinth and Euboia were found at the Mazi Plain and at Mount Parnes. In these cases, the goods certainly travelled with people. Thebes was a hub too, collecting influences from elsewhere which were then expressed in the local material culture.[50] These artistic influences were not just the courtesy of travellers, but also of the goods they brought. A more concrete material connectivity is detectable in eastern Boiotia. Van Damme argued for a 'material koine' between Eretria and Eleon in the Late Palatial Age *(Fig. 3)*.[51] When Eleon was resettled in the eighth century, the earliest pottery found appears to be Euboian; by the sixth century there are more Boiotian and Attic vessels in the assemblage.[52] The influx of goods at this point seems to suggest that goods flowed across this corridor.

20 These probably moved in reverse fashion as well, if the preliminary findings at the Artemision sanctuary at Amarynthos are an indication.[53] Further indications of economic cooperation are two enigmatic coins, found in a coin hoard from Taranto dated to 490–480.[54] These staters bear the epichoric *chi* (Ψ) on the shield, identifying them as Chalkidian coins. They are different from Boiotian coins as they use the Attic/Euboic standard, rather than the Aiginetan. Nevertheless, the wheel device on the reverse shares characteristics with early Tanagraian coinage. The irregular shape suggests the coins may have been re-used. It is difficult to establish the precise context for this limited issue—a joint military operation against the Athenians in the late sixth-century could be one— but the use of the cut-out shield, so common-place in Boiotian coinage, points towards a shared economic space.[55] It points towards some economic entanglement between Chalkis and Boiotian poleis in the corridor using similar coinage, perhaps to stimulate trade.

21 Besides people, divinities and heroes travelled along the corridor as well. Amphiaraos, the famous healing hero, found his demise in the valley's soil at numerous places, before establishing himself as the deity of the Oropians.[56] Narkissos, originally a local Eretrian hero, found himself at home all across the Asopos-corridor. Starting at Eretria and the Artemis-sanctuary at Amarynthos, he crossed the channel to Oropos and ended up as a local hero of the Thespians. In the process he established himself at Tanagra and Thebes.[57]

22 Gods like Apollo, coming from Delos, travelled to Euboia before skipping the water into Boiotia and passing Thebes *en route* to Delphi.[58] According to local traditions the god possibly visited Delion and Helikon, thus finding his way across the corridor from the Lelantine plain.[59] Hera and Zeus traversed the corridor too. In Plutarch's version of the Plataian festival of Daidala's etymological legend, they were first lodged in Euboia, before reconciling on top of Mount Kithairon.[60]

23 On such movements McInerney notes the following: 'What distinguishes the itineraries of the gods from, say, the wanderings of Io is that the places visited by the latter are alien and dangerous, while places visited by the gods are not. Space is a set of culturally constructed relations, and the gods' travels signal a divine presence whose complement

is the human presence of their worshippers.'[61] The presence of the gods in sacred places is therefore triggered through their movement and that of humans in their wake. They work in tandem with human constructs, such as defining a site as sacred. That allows us to understand the mechanisms at work between humans, the environment and the divine.[62] We now turn to five examples of human-environmental interaction being transformed into sacred sites for common celebration.

24 Though absolute chronology is impossible, the coupling of the Mount Parnes shrine, the Cave of Antiope and the Hera cult at Plataia, is done on account of their placement in mountainous areas. Although each cult underwent different developmental curves —some were appropriated by a *polis* and obtained wider regional importance, whereas others petered out after the Archaic period—these milieus provide a communal place. With the Ismenion, however, we are dealing with other contexts. The Ismenion, despite being on a crossroads, was firmly entrenched within the Theban *chora* and developed as a result of Theban investments. As a result, we will tackle the triptych of mountainous cults first, starting with the oldest attested, before moving to the Ismenion.

Watching for the weather. The Zeus shrine at Mount Parnes

> If the western side of Parnes and the side towards Phyle are blocked with clouds during a north wind, it is a sign of storm.[63]

25 No wonder that the peak of this mountain was connected to Zeus.[64] Zeus' role as a sign-giver, bringer of rain and a toponymical epithet are all combined on the peaks of Mount Parnes. That variability is unsurprising, considering the central position occupied by the mountain in the regional landscape. Its peaks acted as a starting point from which to look out over the Tanagraike with Tanagra as a node of communication between the mountain and the Euboic Gulf.[65] Its role as a vantage point for people moving within that space is echoed by Thucydides when he describes the flight of the Athenian army after the Battle of Delion:

> Some made for Delion and the sea, some for Oropos, others for Mount Parnes, or wherever they had hopes of safety.[66]

26 In addition to acting as an impressive look-out point, Zeus was worshipped as Parnesios or Hikesios on the mountain top at Mount Parnes' highest peak (1412m), judging from early seventh-century graffiti.[67] Emergency excavations in the 1950s uncovered an impressive amount of c. 3000 iron knives, bronze pins and shields, together with animal bones and a substantial amount of pottery, hidden in the thick ash layers.[68] The material ranges from the tenth century to the late sixth, making it one of Attica's earlier attested shrines.[69] Mastrokostas' description of the site is somewhat confusing, since he implies the altar was inside the cave.[70] A reasonable middle ground could be that 'the cave was located very close to the top, effectively rendering both part of the same cultic space'.[71]

27 The placement near the top, opening up towards the south, granted a wide view across the Athenian plains. The open-air altar with its rising smoke and views across the plain, unless blocked by the clouds, shifted the attention outwards. Rather than seeing each other, this smoke would attract the attention of *onlookers* from further afield.[72] The mountain was even indicated to the people in the Athenian theatre during a performance of Aristophanes' *Clouds*, although the orientation of the theatre prevented

them from seeing the actual peak[73]. Whether the altar was a destination for processions remains unclear.[74]

28 The inaccessibility of the remote sanctuary perhaps hampered its popularity.[75] Yet that betrays an Athenocentric or *asty* focused perspective. For people living in the borderlands the shrine was a central location, allowing people from the surrounding areas to congregate.[76] It was presumably a rural area. Pausanias states that people hunted wild boars and bears there.[77] His testimony might be late, but the small sizes of the vases at the site suggest the dedicators were not of an elite background.[78] This provided the ideal breeding ground for a shared cult of Zeus the Rain-Bringer. His qualities could act as a unifying factor for surrounding communities with the peak of the mountain acting as a *locus* for the deity's presence.[79] He would appeal to a large crowd whose lives depended on rainfall. Most of the worshippers were likely to be farmers or animal breeders.[80] The shift to Protocorinthian vessels should not necessarily be associated with a change in the economic status of the worshippers. [81] Perhaps it indicates a larger influx of 'Boiotian' worshippers, who were keen dedicators of Corinthian wares in their sanctuaries, especially because other cults in Attica—except Eleusis— did not witness a similar influx but instead predominantly received proto-Attic dedications.[82] The evidence therefore points to a non-Athenian audience worshipping at the shrine.

29 Findings from the site confirm its role as a gathering place for communities across political boundaries. A geographically broad clientele visited this Zeus shrine. Most of the pottery was Athenian, with Athenian inscriptions.[83] A second substantial group consists of Boiotian graffiti and *kantharoi*.[84] There were also significant amounts of Corinthian *aryballoi* (275), in line with the dedication pattern found at Boiotian and Euboian shrines in the eighth and seventh centuries. Finally, Euboian vases were found at the shrine, but pottery cannot be equated with the movement of people. Yet visitors from Eretria, or perhaps Oropos/Graia with its Euboian footprint, made their way to the shrine.[85] Based on the origins of these various worshippers, we can already view the contours of interregional cohesion that formed independently of the formation of political centres such as Athens or Thebes.

30 Underlining the cohesive character of the shrine are the numerous knives, bones and pottery found in the ash layers. Previously the deposit of weapons at a border sanctuary was interpreted as a statement by assertive Athenians towards their northern neighbours.[86] Instead of viewing these finds through an antagonistic prism, the knives were more likely related to the animal bones found at the shrine. They were used for cutting the sacrificial animals and dividing the meat.[87] The pottery provides another clue. The sherds found at Parnes were often pierced or burned, suggesting ritual activity or the grilling of the meat.[88]

31 Other indications for communal celebrations come from the Proto-Geometric pottery. This mainly consists of *oinochoai* and *kantharoi*, shapes commonly used for drinking, banqueting and libation. Taken together with the evidence for communal meals, the picture changes significantly. The influx of visitors from outside of Attica could have prompted communal banqueting, bringing together various groups in a shared worship for Zeus, creating a peaceful meeting place for Athenian and Boiotian goatherds, peasants or others to gather in the borderlands.[89]

32 Why the shrine declined in the later sixth century is hard to tell. Other mountain shrines in Attica witnessed decreasing worship too.[90] Another possibility is the shifting

of borders in this area meant other sanctuaries obtained more importance or meeting places shifted. The late sixth century witnessed recurrent warfare between the three groups visiting the shrine, disrupting the convivial co-existence. Part of that hostility arose over the fuzzy affiliations in these borderlands, with different communities integrated into 'Athens' or 'Boiotia'.[91] With the border moving northwards to areas such as the Skourta Plain, the importance of Mount Parnes as a meeting place subsided in its wake.[92] In this context, it is interesting to note that 'Zeus of Parnes' acquired real estate in Athens in the early fifth century.[93] Moving the cult to the *asty* was an appropriation of the cult, or aimed to safeguard the services of the Parneian Zeus after a period of turmoil. For a long period, however, the sanctuary had acted as a place for peaceful transregional co-existence. Its participants came from the entire Asopos-corridor, meaning that the shrine acted as a connecting feature in an early period, before the crystallisation of borders, regional polities and ethnicities caused issues.

The Mazi Plain: the Cave of Antiope, Herakles and Dionysos

33 The Mazi Plain is a fertile valley located within the confines of Mount Kithairon, Parnes and Pateras *(Fig. 2)*. Situated on the most direct route between Eleusis, Plataia, Thebes and Megara, the plain acted as a thoroughfare for ideas, people and goods from the Palatial Period onwards. That function is best embodied by the late fifth-century fortress that arose on a steep and rocky limestone hill on the north-western edge of the plain, overlooking the town of Eleutherai.[94] Recent surveys of the valley have greatly increased our knowledge of its settlement history. It seems the Mycenaean period was a time of scant occupation, with limited ceramic evidence found. Earlier excavations had found two graves at the town of Eleutherai, which were further documented in recent seasons.[95] A small settlement may therefore have existed in the Late Palatial Age.[96]

34 Until the late Archaic period, however, there is no evidence of occupation or ritualistic activity in the Mazi Plain. There is one exception: a cave located on the slopes of Mount Pastra, northeast of Eleutherai.[97] Earlier excavators claimed to have found Geometric evidence at the site, but the recent survey results have not confirmed this.[98] What has been found is Archaic pottery dated to the late seventh, early sixth century, with finds running until Late Roman times.[99] The Archaic and Classical period make up the majority however, with the Mazi Archaeological Plain Project stating that "Overall, the assemblage is almost exclusively fine wares."[100]

35 So why is this cave relevant to the Asopos-corridor? This has to do with the figure worshipped there, if Pausanias is to be trusted: Antiope, who gave birth to the divine twins Amphion and Zethus at the cave. Pausanias is a later source; the earliest source claiming Antiope's precarious situation took place at Eleutherai was Euripides, in the eponymous play that only survives in fragments.[101] Pausanias may be building on this Athenian tradition, but the divine twins did have roots all over the Asopos-corridor, ranging from the Tanagraike in the east, to Thebes in the centre and the Thespike in the west.[102] There is an older tradition that views Antiope as Asopos' daughter, like Homer's *Odyssey* or the sixth-century Samian poet Asios.[103] Placing their birth at Eleutherai is therefore not too far-fetched, especially as Antiope was passing from Sikyon to Thebes when the birth occurred.

36 The area around Kithairon is also a famed *locus* in Theban mythology as a passageway, meaning Eleutherai as the birthplace is less surprising. Whether that can be reconciled with the archaeological evidence is a different matter. It is interesting that the material predates the earliest literary attestations; perhaps a transformation took place or the older traditions of an Eleutherian birthplace have been lost. In both cases, we can assume that the cave as a natural feature occupied a place in early stories, with passerby leaving mementos of their visits while travelling through the plain. Through that continuous movement, the cave may have featured in stories connecting Amphion and Zethus to Thebes.

37 There may have been a political element to this cultic worship. A preliminarily published late-sixth-century inscription from Thebes describes an arbitration between two parties: the Thebans and the Eleutherians on the one side, and the Megarians on the other. It gives an interesting insight into the relationship between the two Boiotian communities: in lines 5–6, it reads κὲνίκασε̣ *h*α πόλις *h*α Θε̣βαί|ον κὲλευθεραίǫ̣ [ν].[104] *Sympoliteia* from the Hellenistic period are normally described in a similar fashion. It indicates a possible contested political landscape, one in which the Thebans and Eleutherians collaborated.

38 Part of that relationship may have been predicated on the mythological connections between the founders of Thebes, Amphion and Zethos, and the Mazi Plain. Both brothers were firmly entrenched in southern Boiotia and the Asopos-corridor. The worship at their birthplace—the cave—would have interlaced political concerns with notions of ethnogenesis. Instead of viewing these brothers as a 'contra-claim to Theban domination', their roots in the Asopos-corridor are a reflection of Theban entanglement with this corridor.[105]

39 Placing the birth of the primordial founders of Thebes in the confines of Eleutherai embodies two separate strands of mythopoesis and political entwinement, weaving in local myths into the tapestry of Theban ethnogenesis. The link between the twins and various key nodes in the Asopos-corridor—Eutresis, Eleutherai, Thebes and the Tanagraike—meant that this cave and the plain could act as beacon of Asopid myth-making from the archaic period onwards, as evidenced by the archaeological findings. The attestation of the twins in Homer dates to shortly before cultic activity at the cave picks up and could hold the key to unlocking why the cave became a locus of worship only from the later sixth century onward. People would connect the natural feature—although harder to reach, it did offer shelter and a fresh water source in an otherwise sparsely populated landscape—with stories known from their homes. Another view is to regard it as an increased Theban presence in the plain, placing the twins' birth in the Mazi plain *precisely* because this unclaimed land could still be entrenched in the Theban *chora*, as the bronze plaque mentioned above supports. Forging a link through heroic cults fits into that pattern.[106]

40 Its Theban cultic connections are expressed in other ways. Some sources view Dionysos as an Eleutherian native rather than Theban, something the Eleutherians ostensibly believed as well.[107] The insertion of Dionysos into the Euripidean play betrays its connection to Athens, in creating an imaginative space that allows the Athenian audience to understand and engage with the material put in front of them.[108] But there was a temple dedicated to the god in Eleutherai, with remnants dating to the fourth-century, with a fifth-century date possible.[109] Ober found fifth-century sherds from *kantharoi* in the vicinity of Eleutherai that might indicate Dionysiac worship at

Eleutherai; resemble sherds from Tanagra that were dedications to Herakles.[110] If Herakles was worshipped at Eleutherai, his cult could be perceived as an expansion of the Theban cultic sphere. Herakles and Dionysos were Panhellenic figures, but within the context of the Asopos-corridor, such cults could indicate a cultic entanglement between various communities in the corridor. The Cave of Antiope in particular could have drawn in people from the corridor, since the brothers had roots all over the valley. With most of the traffic towards the Peloponnese moving through the Mazi Plain, the continuous, and increasing, movement of travellers across the plain created a cult site that continued to draw in visitors for a prolonged period of time.[111]

Hera of the meadows: Plataia and the Daidala-festival

41 Nestled underneath the peaks of Mount Kithairon, Plataia was a town that entertained warm relations with the Athenians to the dismay of the Thebans, whose appeals to 'contribute to the Boiotians' were rejected in the late sixth century *(Fig. 2)*.[112] Despite the fraught relationship with the Thebans and their *Boiotoi* project, the town's inhabitants viewed themselves as Boiotians, utilising the dialect and alphabet while in exile at Athens during the fifth century. Only after a long acculturation process did they adopt the Ionic script of their hosts.[113] In an ironic twist of fate, the town became the site of a Pan-Boiotian festival during Hellenistic times, the Daidala in honour of Hera. Earlier, however, the Thebans were the main instigators for propelling the cult to supra-local heights.

42 In the festival of Daidala described by Pausanias, various logs were procured from Boiotian towns. First among them was the Plataian log, which was brought to the Asopos to be washed before heading the procession up to Kithairon, where a large bonfire was erected in Hera's honour.[114] Problematic is that Pausanias— and Plutarch, whose treatment of the cult survives fragmentarily in Eusebius— are later sources that describe the cult in its Hellenistic or even Imperial form.[115] Thus, they offer little about the cult's early phase. There is evidence for an early cult, however, and this will be reconstructed below on the basis of archaeology, epigraphy and Thucydides. Tellingly, Euripides refers to Kithairon as 'the meadow of Hera' in his *Phoenissae* performed between 411 and 408.[116] This reference demonstrates the cult of Hera was already firmly established. Of course, the cult of Hera initially was not necessarily related to the Daidala, but this Euripidean passage provides the starting point for an analysis into the function of the cult as a cohesive in south-western Boiotia and why it was expedient for the Thebans to continue the cult after Plataia's destruction in 427.

43 The town existed in the seventh century, judging from locally made stone tripods.[117] The function of these stone tripods is hard to gauge. Since these imitated bronze tripods, a ritual context at a sanctuary is not impossible. No contemporary sanctuary has been unearthed in Plataia or maybe it was connected to the *tripodephoria* at the Theban Apollo Ismenios temple. Such a ritual would fit the Theban claim that the Plataians *used* to belong to them or were their colony.[118] It would also align with the description of the Thebans demanding the Plataians 'contribute to the Boiotoi', similar to the Thebageneis.[119] The town's prosperity experienced an uptick from the mid-sixth century onward, and any possible traces of the cult should be placed in this period. The increased influx of Corinthian and Athenian pottery during that time implies a widening net of connections.[120] Perhaps it was the result of drawing in people from

further afield to their cult of Hera. Pottery assemblages found in the vicinity of the later temple of Hera date to this period and suggests ritual activity at this site.[121]

44 A Plataian spring has been excavated that contained significant amounts of pottery from the mid-sixth century onward. Aravantinos identifies this spring as the Boukerais mentioned in the *Etymologicum Genuinum* (Callimachos, fr. 42), where the spring emerged from the ground after a cow's horn pierced the ground as the place to found Plataia. Its abundant springs, combined with the root for the word ox and Hera's epithet as 'cow-eyed' (βοῶπις) in Homer following the many sacrifices of cattle she received, suggests this spring was connected to her cult.[122] Its location close to the later temple hints in that direction. Moreover, stylised sixth-century terracottas found in Plataia could be perceived as 'dolls' dedicated to Hera.[123] It tells us little about the wider appeal of the cult but the lack of monumentalisation at this stage suggests the cult was mostly of local importance.[124] Boiotian cultic centres that cohered wider areas, such as the Ismenion, or the Poseidon temple at Onchestos, were expanded during the second half of the sixth century. The open-air shrine for Hera pales in comparison.[125]

45 It is striking that the environment of the site—meadows under the shades of Kithairon—performed the key role in inspiring religious fervour before any construction took place.[126] The fields around Plataia arguably provided the impetus to imagine Hera's presence. An open-air shrine is in line with the description Herodotus gives of the Heraion outside of the polis.[127] In his account of the Battle of Plataia (479 BCE), he simply refers to the 'Heraion', without specifying a *naos*.[128] All this indicates a small scale cult restricted to Plataia and its dependents in the Parasopia, such as Erythrai or Skaphai.[129] We can thus imagine an early cult, focused on Hera (and Zeus, who plays a role in the later cult and was a divinity associated with mountain peaks) uniting different communities in the lands around Mount Kithairon.[130]

46 Even if a 'Pan-Boiotian' status was claimed for the Hera-cult at this time, that reputational dimension did not correspond to the spatial dimension of the cult site.[131] Pausanias mentions there was a 'Small (festival of) Daidala' celebrated every six years:

> So the Plataians hold the festival of the Daidala every six years, according to the local guide, but really at a shorter interval.[132]

47 Perhaps this contains the roots of the earlier cult and captures the spatial spread of the cult in the later sixth century, with communities in the Parasopia joining the celebrations.[133] That hinges on Pausanias' reliability for these past celebrations, but a cult appears to have been in place by the late sixth century. It could also have been a later localised celebration of the Daidala that developed into a Boiotian festival at a later phase and was unlikely to have been entwined with the early cult of Hera at Plataia.

48 Whether a mid-fifth century elevation of the Hera-cult to a regional level— possibly in the form of an early festival of Daidala—took place is difficult to confirm.[134] Thucydides' account of the Plataian surrender in 427 might be useful:

> .... afterwards (the Thebans) razed it (Plataia) to the ground from the very foundations, and built on to the precinct of Hera a *katagogeion* two hundred feet square, with rooms all round above and below, making use for this purpose of the roofs and doors of the Plataians: of the rest of the materials in the wall, the brass and the iron, they made couches [κλίνας] which they dedicated to Hera, for whom they also built a stone temple of a hundred feet square[135].

49 These actions were meant to promote a sense of continuation, symbolised by the stone temple and the sizeable accommodations. The Thebans expected a significant amount of worshippers to continue visiting Plataia—or were hoping this would entice them—to construct these buildings, even if parts came from the remains of the town.[136]

50 The remains of the Thebans' temple, however, have not been found. The late nineteenth century excavators of the town believed to have found the Thucydidean temple or an Archaic one,[137] but the results from the recent archaeological work at Plataia undermine such an early date.[138] A temple prior to 426 can be doubted, since Thucydides' wording is incongruent with standardised word-usage for rebuilding. [139] The unearthed temple is most likely the one built in place of the Theban one after Plataia's restitution post-338.

51 The Theban actions at Plataia parallel earlier mid-sixth-century developments at Onchestos, where a contiguous complex comprising a temple structure and a larger meeting hall has been found.[140] That complex functioned as a gathering point for various communities around Lake Kopais, including Thebes. It acted as a critical node to connect the lacustrine communities and the Thebans to promote Boiotian togetherness.[141] For people living in the Asopos-corridor, however, Onchestos was less relevant, unlike the cult of Hera at Plataia. If an early cult existed, settlements in the Parasopia likely participated in it. The re-shaping of the border towards the Asopos ensured that.[142]

52 Early-fourth century inscriptions from the Thespike appear to confirm the cult's spread beyond the borders of the Plataian *chora.* An inscription from Chorsiai refers to the 'sacred objects of the Thespians'.[143] Included among the inventory are cauldrons (l. 4: λέβετες) and spits (l. 5–6: ὀβελίσσκων δραχμαί).[144] Rather than viewing these as dedications, they should be regarded as equipment for a formal dining hall or *hestiatorion*.[145] That suggests some form of communal banqueting took place. Similarly, *I.Thesp* 39, inscribed by the same hand as *I.Thesp* 38, was found at Thespiai and appears to mirror the Chorsian inscription. It mentions reclining couches (l. 4: κλῖναι). This inevitably conjures up the image of ritualised banqueting. Later sources describe the people of Thisbe and Thespiai as worshipping Hera Kithaironia.[146] But the lateness of these sources creates chronological difficulties in establishing an early fourth-century date for the cult in these confines. Moreover, the reference to cultic equipment related to ritual feasting and banqueting, combined with the erection of a *katagogeion* at Plataia some decades before, seems to indicate the possibility that the site remained a vocal point of cohesion in the Asopos-corridor. People from different communities would visit the Heraion at Plataia to share in feasts and banquets. We can conjecture that each had their own separate kits reserved for them to use at these gatherings.

53 In light of the earlier comparison with the infrastructural processes at Onchestos, the Thebans' reconfiguration of the Plataian cult of Hera perhaps served the same objective: stitching together various constituencies of the Boiotian region via a shared cult. That there was not a 'pan-Asopian' sanctuary yet would have further fuelled the desire on the Thebans' part to ritually entangle these areas under Boiotian wings. This was especially pertinent for those localities for whom other shared cults, such as those of Onchestos and Koroneia, were less relevant as they were further removed from their daily social contacts.[147] Creating a new infrastructure at Plataia indicates a desire to

suture the Parasopian religious landscape into the Boiotian midst and weave these various communities into the Boiotian mental map.[148]

54 Its successful effect may be perceived in a fourth-century dedication to Hera Teleia, the deity celebrated in the festival of Daidala, at Oropos.[149] Originally, this polis did not belong to Boiotia proper, but it was integrated into it in the late fifth century. We can envision how this town would have been included in a communal celebration in the Asopos-corridor. The cult of Hera at Plataia therefore was sponsored by the Thebans in an attempt to strengthen the cohesion thereof, by putting their own stamp on what had been a local Plataian cult.

'A Treasury of Golden Tripods': the Apollo Ismenios temple at Thebes

55 Located just outside the city gates on a (currently) pine-covered hill, the Apollo Ismenios temple was a mainstay in the Theban cultic landscape and its topography. The Ismenios river flowed next to it, permeated with legendary tales of native sons and daughters. One tradition views the river as Asopos' son, who settled near the river previously named Ladon, which then took his name: Ismenios.[150] In another tradition Ismenios is a son of Apollo and Melia, with the river named in his honour.[151] Whether the temple of Apollo Ismenios was named after the genealogical connection, or because of the natural feature flowing nearby is harder to gauge.[152]

56 Adding to the pleasant surroundings was the nearby Ismenios spring, as Pausanias describes:

> Higher up than the Ismenian sanctuary you may see the fountain which they say is sacred [τὴν κρήνην ἴδοις ἄν, ἥντινα Ἄρεώς φασιν ἱεράν] to Ares, and they add that a dragon was posted by Ares as a sentry over the spring. By this fountain is the grave of Kaanthos. They say that he was brother to Melia and son to Okeanos, and that he was commissioned by his father to seek his sister, who had been carried away. Finding that Apollo had Melia, and being unable to get her from him, he dared to set fire to the precinct of Apollo that is now called the Ismenian sanctuary. The god, according to the Thebans, shot him.[153]

57 He describes how many aquatic features in the local landscape were weaved into local myth. The reference to Ares and the spring is particularly potent, promoting the origin story of Kadmos' foundation of the city.[154] What's more, he points towards alleged grave of Kaanthos, who had burned down the temple.[155] The story might have been inspired by an actual fire at the site. Mycenaean and Geometric dedications were scarred by fire, whereas a wood and mud-brick temple was destroyed c. 700. An Archaic structure replaced it, which in turn was supplanted in c. 600 by a temple of substantial size (46 × 23m) with Doric elements.[156] A remarkable aspect of the temple was its orientation over several landmark Mycenaean chamber tombs on the west side of the hill, facing towards the city. At the time of construction, these were known, since the Geometric structure was partially imposed on them. The decision to build over these tombs appears a deliberate one and the area was perhaps gradually usurped by Apollo's cult.[157] The local myths might indicate an Apollonian take-over of a pre-existing cult, perhaps Melia's oracle.[158] The cult was suited to memorialise this legacy. One of the Mycenaean tombs was possibly fashioned as the resting place of Kaanthos in conjunction with the establishment of Apollo's cult.[159] From the temple the Kadmeia

with its ancient remnants could be seen. This viewshed, combined with the tombs underneath the new temple, united the city's present and past. The Ismenion thus played an important role in the Theban cultic landscape from the Archaic period onwards.

58 Although primarily a Theban cult, Apollo was visited by worshippers from nearby communities. Some of these worshippers brought tripods to his temple in the *tripodephoria* ritual of the Thebageneis.[160] Ephoros describes the Thebageneis:

> Ephoros, in his second book, says what the difference is between Thebans and Thebageneis: "They were ranked among the Boiotians, but many years later, the Thebans, on their own, brought together the people who lived on the border next to the Athenians; they were folk of mixed origins, who farmed the land beneath Kithairon and opposite Euboia", their name stemming from the fact that the 'Thebans added them to the other Boiotians' [ἐκαλοῦντο δὲ Θηβαγενεῖς, ὅτι προσεγένοντο τοῖς ἄλλοις Βοιωτοῖς διὰ Θηβαίων] but says nothing more about their activities.[161]

59 Two Pindaric scholia provide solace. One claims the Thebageneis bring tripods to the sanctuary as a result of this 'addition' while a second refers to Pindar's description of the Ismenion as 'a treasury of golden tripods' because of the Thebageneis' dedications. [162] Communities from the Parasopia, such as Potniai, would deliver tripods to the sanctuary to create this shiny interior of the temple, as throngs of tripods vied for prominence.[163] The dedications were an acknowledgement of, or reflected, a ritual transfer of sovereignty of their lands to the Thebans by these communities.[164] The specific nature of these communal offerings within a Boiotian context suggests so.

60 Expansionist tendencies notwithstanding, these dedications reflect a movement of goods and ideas across the Asopos. Groups of worshippers crossed the river to offer their dedications at the sanctuary located just outside the Theban gates.[165] Whether this was a Theban imposed ritual imposed is unclear, but there is a real possibility that the ritual united Thebans and Parasopians as a sacred community within the corridor in this early phase. That the Thebageneis would move towards this shrine of Apollo and dedicate there equally discerns a more localised approach to community building. That is echoed by bronze plaques from late sixth-century Thebes.[166] Recording the sale of Theban-owned plots, the contents show that the Asopos was not a conflictual feature, but was easily traversed by people, with Theban owned lands across the river (ἐπ' Ασοπῶ; δι' Ασοπῶ and ποτ' Εὐάκροιδι'Ασοπῶ). We can imagine a situation in which these tripods ended up at the Ismenion not solely on the beckoning of the Thebans, but as a consequence of continued localised negotiations across the banks of the Asopos.[167] In this context, Thebes acted as a central node. The connection with the Parasopian communities reinforced the entwinement between Thebes and these settlements, showcasing how the corridor brought people together from both banks of the river.

61 The description of the Thebageneis as 'beneath Kithairon and opposite Euboia' entails a wide geographical spread. A possible clue can be found in the Oxyrhynchus historian. [168] He records how the Thebans *synoikised* with various communities to protect them from possible Athenian incursions after the destruction of Plataia in 427:

> the Thebans experienced a significant rise in their overall prosperity; for when the Athenians began to threaten Boiotia, the inhabitants of Erythrai, Skaphai, Skolos, Aulis, Schoinos, Potniai and many other such towns, which had no walls, *synoikised* with Thebes, which doubled its size [καὶ πολλῶν ἑτέρων τοιούτων χωρίων, ἃ τεῖχος οὐκ ἔχοντα διπλασίας ἐποιησεν τὰς Θήβας].[169]

62 Many of these places are in the lands to the south and east of Thebes (*Fig. 2* and *3*). Aulis is on the eastern coast and perhaps other coastal towns were included among 'many other such towns'. Adding these places to Thebes significantly expanded their *chora*, but also demonstrates there was a possible pre-existing connection with these places to manage a successful synoikism.[170] An existing tie is not a prerequisite, but the location of these places—mostly on the banks of the Asopos and towards the coast across from Euboia—suggests a ritual link could have been a precursor. The ritualisation of that connection lies hidden in the *tripodephoria* ritual. Whether that ritual had its roots in the late sixth century, or whether Ephorus builds his account on the abovementioned information, remains unsure.[171] Yet it created a continuous *chora* that stretched from the Plataike (and afterwards included it) to the coastline near Aulis, a stretch of land united in Asopian propinquity.

63 A comparison with the Herakleion might prove that people from further afield came to the Ismenion. This sanctuary accrued similar cultic importance at the same time as the Ismenion. Recent archaeological work bears out the early roots of the sanctuary and the close proximity—geographically and cultically—with the Ismenion, confirmed by a sixth-century dedication to Apollo Ismenios found at Herakles' shrine.[172] Excavations unearthed a wealth of pottery fragments, some inscribed, which provide a slither of information on the worshippers' origins. Linguistically, these inscriptions such as 'x dedicated this to Herakles' display dialectic features that reveal non-Theban origins. One is likely of Euboian origin ([ὸ δεῖνα πο]τέριον Κτερίαι ἐπ[οίεσε]) on a sixth-century sherd. Another contemporary sherd shows a name found in the Corinthika with peculiar Boiotian linguistic elements ([ἀν]ἑθεκε Βία <τ>οῤ ακλέϝε).[173] Perhaps we are dealing with a Corinthian adapting to the local customs, or a Boiotian with Corinthian links.

64 Another possible foreign dedication comes from an open-sided railed sliding of a miniature bronze chariot, presumably from the early classical period (480–430 BCE?). It contains a double inscription: ΑΡΓΙΟ[.] | ΜΕΛΙΣΣΙΟΝΙ on the exterior; ΜΕΛΙΣΣΙ|ΟΝΙ ΑΡΓΙΟΙΕ̣ on the interior. The difficulty lies with identifying whether the first part refers to the origin of the dedicant, or is the genitive of a hero Melission, to whom the dedication is made on behalf of the Argives. Another hypothesis holds that Melission is the name of the dedicant. Melission is unknown in Boiotia, but is found in Megara and Aigosthena.[174] A late-sixth-century bronze statue from the Herakleion, depicting a bearded Herakles wrestling the Nemean Lion, shares stylistic similarities with a marble statue group from the second quarter of the sixth century, found in Histaia on Euboia.[175] A limestone fragment, possibly depicting a sphinx or lion, displays sculptural proximities to pieces found in Corinth and Perachora.[176] Such artistic interaction might hint at itinerant craftspeople, or a shared workshop.[177] Whether we can conclusively say anything about foreign visitors to the shrine in terms of political entanglement is uncertain, but people from communities connected to this Asopos-corridor at least dedicated at Thebes.[178] 'Horizontally', Thebes appears to have attracted visitors to their main sanctuaries, with cultural input from these areas inspiring local artisanal traditions.[179]

65 It reaffirms the 'hub' function of Thebes and its cultic topography within the Asopos-corridor from the sixth century. These various network bifurcations, stretching from the Corinthika and the Megarid to Euboia, all fed into it. Some of these connections were 'weaker' and less frequent, like the visitors at the Herakleion.[180] Others, like the

communities dedicating tripods at the Ismenion, were stronger and recurring, forging a ritual bond along the Asopos-basin. Whether the Thebans were behind the institution of the *tripodephoria* is difficult to reconstruct. If they were, the possible expansion of the ritual to include communities further east towards the Euboic Gulf, in combination with the earlier Parasopian settlements, created a ritual entanglement between a large swath of the corridor. It gradually built up from a localised extension of the Theban relations with communities to the south towards a more elaborate integration of the corridor's Boiotian constituents, anchoring Thebes as the main hub.

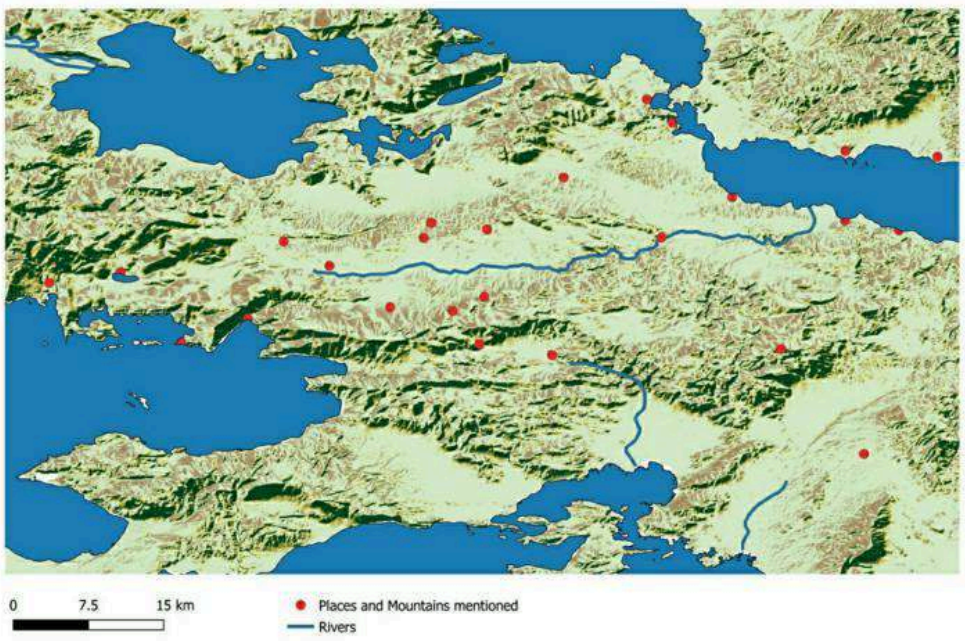
Conclusion

66 The Asopos-corridor constituted a conduit of ideas, goods and people. Their movement shaped the mental highway that connected the poleis located in the valley, through the shared Asopid heritage or heroes like Amphion and Zethus with roots all over the corridor. The corridor contained sanctuaries that acted as connecting nodes, placed along well-trodden paths. Sensory input, such as springs or caves, inspired passer-by to detect a divine presence there. In time, the repeated exchange of people moving by these natural phenomena and their gathering at such sites meant that from early human-environment interactions developed a religious site that was geared towards bridging political divides. In some cases, like the festival of Daidala at Plataia, the site and festival aimed at a Boiotian audience. In others, like the Zeus shrine on Mount Parnes, a mix of people from the Eretriad, north-eastern Attica and Boiotia worshipped the gods. These places acted as locations of reconciliation and to meet each other in a politically divided landscape. People from different communities traversed the corridor and while this experience did not forge a political unity, there existed a religious communality that brought together.

67 Nevertheless, from the Theban perspective there was a need to integrate the communities of the Asopos-valley. The Eretrians were only part of the religious entanglement, whereas the north-eastern periphery of Attica would never belong to the common Boiotian political project. We can perhaps view the 'failure' thereof in the Zeus shrine at Mount Parnes. Elsewhere, the Thebans were more successful. The Mazi plain, acting as the locus for the myth of Antiope's delivery of the twins Amphion and Zethus, was integrated into Boiotia culturally and politically for most of the Classical period and the Hellenistic period. The Parasopian communities were brought into the fold through the synoikism during the Peloponnesian War but that process of integration was enhanced by the ritual of the *tripedophoria*, which ties these communities to Apollo Ismenios and the Thebans. At Plataia the efforts to promulgate the festival of Daidala as a distinctive Boiotian cult appear to have been successful, especially if we can accept the Hellenistic festival—which united all of Boiotia—as the culmination of that process. Therefore it appears the early roots of ritual collaboration in the Asopos-corridor started to bear fruits in the later Classical and Hellenistic period. The transposition of Boiotian myths and connections onto natural features in the Asopos-corridor helped to transform that environment into a shared space that could be related to the Boiotian identity. Cult sites in the heart—and along the edges—of that corridor played a key role in shaping that communality. Starting from a shared mythopoetic sense of belonging, the corridor increasingly became a conduit for

articulating and strengthening a Boiotian togetherness that found its apogee in the festival of Daidala at Plataia.

Fig. 1. Broad overview of the Asopos-corridor



© Author.

Fig. 2. Close up western half of Asopos-corridor

© Author.

Fig. 3. Close-up eastern half of Asopos-corridor

© Author.

BIBLIOGRAPHY

A.K. Andreomenou, "Παρατηρήσεις επί της συχνότητος, εφ' ήν απαντάη Κορινθιακή Κεραμεική εν Βοιωτία και Ευβοία", in *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών* II. Πάτραι 25–31 Μαΐου 1980, Athens, 1981–1982, p. 282–286.

—, *Τάναγρα: Η ανασκαφή του νεκροταφείου* (1976–1977, 1989), Athens, 2007

V. Aravantinos. "A New Inscribed Kioniskos from Thebes", *ABSA* 101 (2006), p. 369–377.

—, "The Inscriptions from the Sanctuary of Herakles at Thebes: An Overview", in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia, New Finds, New Prospects*, Leiden/Boston, 2014, p. 149–210.

—, "The sanctuaries of Herakles and Apollo Ismenios at Thebes: new evidence", in X. Charalambidou, C. Morgan (eds.), *Interpreting the Seventh Century BC: Tradition and Innovation*, Oxford, 2017, p. 221–230.

A. Arentz, *Herakleides Kritikos„Über die Städte in Hellas"Eine Periegese Griechenlands am Vorabend des Chremonideischen Krieges*, Munich, 2006.

N. Arrington, *Athens at the Margins: Pottery and People in the Early Mediterranean World*, Princeton, 2021.

K. Bakhuizen, *Salganeus and the Fortifications on Its Mountains*, Groningen, 1970.

J. Baleriaux, “Diving Underground: Giving Meaning to Subterranean Rivers”, in J. Mcinerney, I. Sluiter (eds.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity: Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden/Boston, 2016 (*Mnemosyne*, suppl. 393), p. 103–121.

L. Baumer, *Kult im Kleinen. Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit, Attika-Arkadien-Argolis-Kynouria*, Rahden, 2004.

E. Baziotopoulou-Valavani, “Κάζα”, *AD* 40 Β′ (1985 [1990]), p. 46.

H. Beck, “Making Landscapes, Building Communities. A Journey along the Kopais Corridor in Boiotia”, *Klio* 105.1 (2023), p. 51–84.

—, “Along the Mystery Highway. Eleusis and Thebes in the Archaic Age”, in H. Beck, S. Scharff (eds.), *Beyond Mysteries. The Hybrid History of Ancient Eleusis*, Leiden/Boston, forthcoming.

D. Berman, “The Double Foundation of Boiotian Thebes”, *TAPA* 134.1 (2004) 1–22.

—, “The landscape and language of Korinna”, *GRBS* 50 (2010), p. 41–62.

—, *Myth, Literature, and the Creation of the Topography of Thebes*, Cambridge. 2015.

A.M. Biga, *L’Antiope di Euripide*, Trento, 2015.

M. Bonnano-Aravantinos, “Sculture arcaiche dal santuario di Eracle a Tebe. Presentazione preliminare”, in G. Kokkorou-Alevras, W.-D. Niemeier (eds.), *Neue Funde Archaischer Plastik aus griechischen Heiligtümern und Nekropolen*, Munich, 2012, p. 33–50.

C. Bonnet, T. Galoppin, E. Guillon, S. Lebreton, M. Luaces, F. Porzia, J. Rüpke, “Introduction Exploring the Intersection between Divine Names and Places”, in T. Galoppin, E. Guillon, A. Lätzer-Lasar, S. Lebetron, M. Luaces, F. Porzia, E. Rubens Urciuoli, J. Rüpke, C. Bonnet (eds.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin/Boston, 2022, p. 1–13.

L. Breglia, “Barbari e cultori delle Muse: i ‘Precadmei’”, in L. Breglia, A. Moleti, M.L. Napolitano (eds.), *Ethne, identità e tradizioni: la “terza” Grecia e l’Occidente*, Pisa, 2011, p. 293–317.

—, “Mythic Traditions of Euboea and Boeotia in the Archaic Age”, in T. Cinquantaquattro, M. D’Acunto (eds.), *Euboica II: Pithekoussai and Euboea Between East and West*, Naples, 2020, p. 187–210.

J. Bremmer, “Rivers and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture’”, in T.J. Scheer (ed.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*, Stuttgart, 2019, p. 89–112.

K. Brodersen, *Plutarch, De fluviis / Über die Benennung von Flüssen und Bergen*, Speyer, 2022.

B. Burke, B. Burns, “Introduction: Finding Eleon”, *Mouseion* 18.1 (2021), p. 1–7.

W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrifical Ritual and Myth*, Trans. P. Bing, Berkeley/Los Angeles/London, 1983 [1972].

S. Castellaneta, “Sulla datazione dell’Antiope di Euripide”, *Frammenti sulla Scena. Studi sul dramma antico frammentario* 1.2 (2020), p. 1–19.

L.M. Castelnuovo, “Fra acqua e fuoco: la triodeforia dei Beotia a Dodona”, *QUCC* 145.2 (2017), p. 107–27.

A. Chaniotis, “Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala”, in H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. van Straten, J.H.M. Strubbe (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden, 2002, (Religions of the Graeco-Roman World, 142), p. 23–48.

A. Charami, “Fêtes et concours au gymnase de Tanagra dans une inscription d’époque impériale trouvée à Délion (Béotie)”, *CRAI* 155.2 (2011), p. 853–873.

G. D’Alessio, “Re-constructing Pindar’s First Hymn: The Theban ‘Theogony’ and the Birth of Apollo”, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J.F. Miller (eds.), *Apolline Politics and Poetics: International Symposium, Delphi 4–11 July 2003*, Athens, 2009, p. 128–147.

T. van Damme, “Euboean connections with eastern Boeotia: Ceramics and synchronisms between Lefkandi and ancient Eleon”, in Ż. Tankosić, F. Mavridis, M. Kosma (eds.), *An Island Between Two Worlds: The Archaeology of Euboea from Prehistoric to Byzantine Times. Proceedings of International Conference, Eretria*, 12–14 July 2013, Athens, 2017, p. 171–182.

—, “Archaic and Classical Ceramics of Eleon”, *Mouseion* 18.1 (2021), p. 86–133.

S. David-Guignard, *De Cadmos à Créon. De la Thèbes mythique à la Thèbes tragique*, Paris, 2023.

N. Demand, *Urban Relocation in Archaic and Classical Greece*, Norman, 1990.

J. Ducat, *Les Kouroi du Ptoion. Le Sanctuaire d’Apollon Ptoieus à l’époque archaïque*, Paris, 1971.

F. van den Eijnde, “The Forgotten Sanctuary of Zeus on Mount Parnes”, *Talanta* 42–3 (2010– 11), p. 113–128.

S. Fachard, “Modelling the Territories of Attic Demes: A Computational Approach”, in J. Bintliff, K. Rutter (eds.), *The Archaeology of Greece and Rome Studies In Honour of Anthony Snodgrass*, Edinburgh, 2016, p. 192–222.

—, “The resources of the borderlands: control, inequality, and exchange on the Attic-Boeotian borders”, in S. von Reden, P. Derron (eds.), *Économie et inégalité. Ressources, échanges et pouvoir dans l’Antiquité classique*, Geneva, 2017, p. 19–74.

S. Fachard, E. Harris, “Introduction”, in S. Fachard and E. Harris (eds.), *The Destruction of Cities in the Ancient Greek World. Integrating the Archaeological and Literary Evidence*, Cambridge, 2021, p. 1–33.

S. Fachard, S.C. Murray, A.R. Knodell, K. Papangeli, “The Fortress at Eleutherai: New Insights from Survey, Architecture and Epigraphy”, *Hesperia* 89.3 (2020), p. 475–549.

S. Fachard, D. Pirisino, “Routes out of Attica”, in M.M. Miles (ed.), *Autopsy in Athens: Recent Archaeological Research on Athens and Attica*, Oxford, 2015, p. 139–154.

S. Fachard, K. Reber, T. Krapf, “Fieldwork of the Swiss School of Archaeology in Greece 2021”, *AntK* 65 (2022), p. 128–142.

E. Farinetti, *Boeotian Landscapes: a GIS-based Study for the Reconstruction and Interpretation of the Archaeological Datasets of Ancient Boeotia*, Oxford, 2011.

W.S. Ferguson, “The Attic Orgeones”, *HTR* 37 (1944), p. 61–140.

J.M. Fossey, *Boiotia in Ancient Times. Some Studies on its Topography, History, Cults and Myths*, Leiden, 2019.

R. Fowler, *Early Greek Mythography vol. II: Commentary*, Oxford, 2013.

F. Fragkopoulou, E. Zosi, “Material Koine and the Case of Phaleron Cups: Conventions and Reality”, in S. Handberg, A. Gadolou (eds.), *Material Koinai in the Greek Early Iron Age and Archaic Period. Acts of an International Conference at the Danish Institute at Athens, 30 January – 1 February 2015*, Aarhus, 2017, p. 133–165.

P. Funke, “Panhellenic Sanctuaries: Local and Regional Perspectives”, in H. Beck, J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge, 2023, p. 362–375.

A. Ganter, “Καδμεία νίκη: Politicising the ‘Seven against Thebes’ in the 5th century B.C.”, in P. Cecconi, C. Tornau (eds.), *Städte und Stadtstaaten zwischen Mythos, Literatur und Propaganda.*, Berlin/Boston, 2020 (*Beiträge zur Altertumskunde 383*), p. 11–28.

H.-J. Gehrke, “Zur Rekonstruktion antiker Seerouten: Das Beispiel des Golfs von Euboia”, *Klio* 74 (1992), p. 98–117.

G. Hawes, “How to Write a Local History of Imperial Greek Cults: Observations from Pausanias”, in H. Beck, J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge, 2023, p. 342–361.

A. Herda, “Panionion-Melia, Mykalessos-Mykale, Perseus und Medusa: Überlegungen zur Besiedlungsgeschichte der Mykale in der frühen Eisenzeit”, *MDAI(I)* 56 (2006), p. 43–102.

R.A. Higgins, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum*, vol. I, London, 1954.

S. Hoffmann, “Carian Catchments. Considering the Geographical and Historical Significance of River Valleys”, in M. Koller, A. Lichtenberger, J. Bernhardt (eds.), *Mediterranean Rivers in Global Perspective*, Paderborn, 2019, p. 91–126.

S. Hornblower, *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, 2004.

O. Hülden, *Das griechische Befestigungswesen der archäischen Zeit. Entwicklungen – Formen – Funktionen*, Vienna, 2020.

T. Husøy-Ciaccia, “River gods and Identity in Greek Antiquity; the Asopides Example”, in A. Wiznura, T. Britton (eds.), *Rootes Cities, Wandering Gods: Inter-Urban Religious Interaction*, (forthcoming).

A. Inglese, “Thebageneia. Un’Epigrafe Arcaica della Beozia”, *Epigraphica. Periodico Internazionale di Epigrafie* 74.1–2 (2012), p. 15–26.

P. Iversen, “The Small and Great Daidala in Boiotian History”, *Historia* 56 (2007), p. 381–418.

—, “New Restorations and Date for a Fragment of Hestiatoria from Thespiai (IThesp, 39)”, in G. Reger, F.X. Ryan, T.F. Winters (eds.), *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*, Paris, 2010, p. 255–267.

B. Jasnow, C. Evans, J. Clay, “Poetic and Geographical Organization in the Catalogue of Ships”, *TAPA* 148 (2018), p. 1–44.

C. Jourdain-Annequin, “Du murmure cristallin des sources à l’eau du Styx: le rôle de l’eau dans la Grèce de Pausanias”, *LEC* 87 (2019), p. 277–293.

Y. Kalliontzis, “Digging in Storerooms for Inscriptions: An Unpublished Casualty Listfrom Plataia in the Museum of Thebes and the Memory of War in Boeotia”, in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds. New Prospects*, Leiden/Boston, 2014, p. 332–372.

E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London, 1989 (*BICS*, suppl. 57).

A.D. Keramopoullos, “Ὁ ναός τοῦ Ἰσμηνίου Ἀπόλλωνος”, *AD* 3 (1917), p. 33–79.

—, “Ανάθημα [Κορω]νέων ἐν Θήβαις”, *AD* 13 (1930–31), p. 105–118.

A.R. Knodell, S. Fachard, K. Papangeli, “The 2015 Mazi Archaeological Project: Regional Survey in Northwest Attica”, *AK* 59 (2016), p. 132–152.

—, “The Mazi Archaeological Project 2016: Survey and Settlement Investigations in Northwest Attica (Greece)”, *AK* 60 (2017), p. 146–163.

A.R. Knodell, *Societies in Transition in Early Greece: An Archaeological History*, Berkeley, 2021.

D. Knoepfler, “Carystos et les Artémisia d’Amarynthos”, *BCH* 96 (1972), p. 283–301.

—, “Oropodoros: Anthroponomy, Geography, History”, in S. Hornblower, E. Matthews (eds.), *Greek Personal Names: Their Value as Evidence*, Oxford, 2000, p. 81–98.

—, “La fête des Daidala de Platées chez Pausanias. Une clef pour l’histoire de la Béotie hellénistique”, in D. Knoepfler, M. Piérart (eds.), *Éditer, traduire, commenter: Pausanias en l’an 2000*, Geneva, 2001, p. 343–374.

—, “La découverte des Histoires de Polybe par Pausanias et la place du livre IX (Boiôtika) dans l’élaboration de la Périégèse”, *REG* 117.2 (2004), p. 468–503.

—, “*Didymoi potamoi*: un héros thébain méconnu, Kalynthos, frère du dieu-fleuve Hisménos”, in P. Carlier, C. Lerouge-Cohen (eds.), *Paysage et religion en Grèce antique: mélanges offerts à Madeline Jost*, Paris, p. 123–136.

A. Konecny, M.J. Boyd, R. Marchese, V. Aravantinos, “Plataiai in Boiotia: A Preliminary Report on Geophysical and Field Surveys Conducted in 2002–2005”, *Hesperia* 77 (2008), p. 43–71.

A. Konecny, V. Aravantinos, R. Marchese, *Plataiai. Archäologie und Geschichte einer boiotischen Polis*, Vienna, 2013.

J. König, *The Folds of Olympus. Mountains in Ancient Greek and Roman Culture*, Princeton, 2021.

V. Kousoulini, “Panhellenic and Epichoric Elements in Corinna’s Catalogues”, *GRBS* 56 (2016), p. 82–110.

E. Kountouri, “Γεωμετρική Θήβα: τα δεδομένα από τις σύγχρονες έρευνες”, in V. Aravantinos, E. Kountouri (eds.), 100 Χρόνια Αρχαιολογικού Έργου στη Θήβα. Οι πρωτεργάτες των ερευνών και οι συνεχιστές τους, Athens, 2014, p. 213–229.

B. Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of Myth and ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, 2007.

C.M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins*, Berkeley/Los Angeles, 1976.

R. Kristensen, “Protocorinthian Pottery in Greek Sanctuaries”, in C. Scheffer (ed.), *Ceramics in Context. Proceedings of the Internordic Colloquium on Ancient Pottery held at Stockholm, 13–15 June 1997*, Stockholm, 2001, p. 61–69.

A. Kühr, *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart, 2006 (*Hermes Einzelschriften 98*).

F. La Guardia, “Un aition per due feste. Una proposta di lettura dei Daidala in Pausania IX, 2, 7–3, 8”, *Kernos* 27 (2014), p. 177–205.

M.K. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton, 1976.

—, “Mountains in Greek Religion”, *CW* 93.5 (2000), p. 461–70.

J. Larson, “Corinna and the Daughters of Asopos”, *Syllecta Classica* 13 (2002), p. 47–62.

—, “Nature gods, nymphs and the cognitive science of religion”, in T. Scheer (ed.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*, Stuttgart, 2019, p. 71–85.

S. Larson, *Tales of Epic Ancestry. Boiotian Collective Identity in the Late Archaic and Early Classical Periods*, Stuttgart, 2007 (*Historia Einzelschriften*, 197).

—, “Seventh-Century Material Culture in Boiotia”, in A. Loney, S. Scully (eds.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford, 2018, p. 31–42.

W. Leake, *Travels in Northern Greece in four volumes*, London, 1835.

G. Liberman, *Alcée, fragments II*, Paris, 1999.

B. Lis, H. Mommsen, J.H. Sterba, T. van Damme, “Regional and interregional networks of ancient Eleon during the early 12th century BCE as seen from the petrographic and neutron activation analyses of pottery”, *Archaeometry* (2023), p. 1–17 (https://doi.org/10.1111/arcm.12864).

Y. Lolos, *Land of Sikyon. Archaeology and History of a Greek City-State*, Princeton, 2011.

T. Lucas, “Entre Attique et Béotie: identités politiques et culturelles à la frontière”, in T. Lucas, C. Müller, A.C. Oddon-Panissié (eds.), *La Béotie de l’archaïsme à l’époque romaine. Frontières, territoires, paysages*, Paris, 2019, p. 233–250.

S. Lupack et al., “The Perachora Peninsula Archaeological Project: The 2020 Survey”, *Mediterranean Archaeology* 34/5 (2020), p. 143–154.

D. Macdonald, “The significance of the “Boiotian League/Chalkis” silver issue”, *JNG* 37–8 (1987–8), p. 23–9.

E. Mackil, *Creating a Common Polity. Religion, Economy, and Politics in the making of the Greek Koinon*, Berkeley, 2013.

—, “Creating a Common Polity in Boeotia”, in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds. New Prospects*, Leiden/Boston, 2014, p. 45–67.

M. Marsh-Hunn, “The Athenian Portrayal of the Displacement and Flight of Plataean War Refugees in the Fifth and Fourth Centuries BCE: Citizenship, Integration, Ethnic Identity” in R. Bruzzone (ed.), *Polemos and his Children: War, its Repercussions, and Narrative in Ancient Greek Literature*, 2021 [online] (*Histos Supplement* 12), p. 87–118.

E. Mastrokostas, “Αλάβαστρα του 700 π.Χ. εκ της ανασκαφής τουβωμού του Διός επί της κορυφής της Πάρνηθος”, *ASAtene* 45 (1983), p. 339–344.

A.P. Matthaiou, “Four Inscribed Bronze Tablets from Thebes: Preliminary Notes”, in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds. New Prospects*, Leiden/Boston, 2014, p. 211–23.

—, “New Archaic Inscriptions Attica, the Attic–Ionic Islands of the Cyclades, and the Doric Islands”, in R. Parker, P.M. Steele (eds.), *The Early Greek Alphabets: Origin, Diffusion, Uses*, Oxford, 2021, p. 249–66.

A. Mazarakis Ainian, *From Rulers’ Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece*, Jonsered, 1997.

—, “Oropos in the Early Iron Age”, in B. D’Agostino, M. Bats (eds.), *Euboica. L’Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, Naples, 1998, p. 179–215.

—, “Thirty-five Years of Excavations and Research at Homeric Graia (Oropos)”, in T. Cinquantaquattro, M. D’Acunto (eds.), *Euboica II: Pithekoussai and Euboea Between East and West*, Naples, 2020, p. 211–230.

A. Mazarakis Ainian, M. Mouliou, *Archaeological Quests: Excavations at Homeric Graia*, Volos, 2008.

J. Mcinerney, “On the Border: Sacred Land and the Margins of the Community”, in R.M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden, 2006, p. 33–59.

—, *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*, Princeton, 2010.

A. Mersch, *Studien zur Siedlungsgeschichte Attikas von 950 bis 400 v.Chr.*, Frankfurt am Main/ New York, 1996.

J.A. Michels, *Agenorid Myth in the ‘Bibliotheca’ of Pseudo-Apollodorus A Philological Commentary of Bibl. III.1–56 and a Study Into the Composition and Organization of the Handbook*, Berlin/ New York, 2022.

L.G. Mitchell, “A Tale of Two Cities: studies in Greek border politics”, in D. Leão, N. Simões Rodrigues, D. Ferreira, R. Morais (eds.), *Our Beloved Polites Studies presented to P.J. Rhodes*, Oxford, 2022, p. 237–255.

S. Mollard-Besques, *Musée national du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains* I, Paris, 1954.

M.H. Munn, “New Light on Panakton and the Attic-Boeotian Frontier”, in H.B. Beister, J. Buckler (eds.), *Boiotika, Vorträge vom 5. Internationalen Böotien- Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer*, Munich, 1989, p. 231–244.

I. Mylonopoulos, “Ἀνασκαφὴ ἱεροῦ Ποσειδῶνος στὴ βοιωτικὴ Ὠγχηστό”, *PAAH* (2015), p. 219–229.

S.P. Noe, *The Coinage of Metapontum, parts I and II in one volume (with additions and corrections by Ann Johnston)*, New York, 1984.

J. Ober, “Pottery and miscellaneous artifacts from fortified sites in northern and western Attica”, *Hesperia* 56 (1987), p. 197–227.

O. Oliveri, “Asopo, Fiume ‘Interregionale’: La Trazisioni Locali Nell’epica di Eumelo e Nella Poesia Lirica Arcaica”, in P.A. Bernardini (ed.), *L’epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, Pisa, 2007, p. 15–24.

S.D. Olsen, *Aristophanes’* Clouds: *A Commentary*, Ann Arbor, 2021.

D.L. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955.

L. Palaiokrassa-Kopitsa, E. Vivliodetis, “The Sanctuaries of Artemis Mounichia and Zeus Parnessios. Their Relation to the Religious and Social Life in the Athenian City-State until the End of the 7th Century B.C.”, in V. Vlachou (ed.), *Pots, Workshops and Early Iron Age Society. Function and Role of Ceramics in Early Greece*, Brussels, 2015, p. 155–180.

N. Papalexandrou, *The Visual Poetics of Power: Warriors, Youths and Tripods in Early Greece*, Lanham, MD, 2005.

—, “Boiotian Tripods: The Tenacity of a Panhellenic Symbol in a Regional Context”, *Hesperia* 77.2 (2008), p. 251–282.

R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996.

—, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

N. Pharaklas, "The Stone Tripods from Plataea", *ABSA* 65 (1970), p. 175–178.

V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *The Hera of Zeus: Intimate Enemy, Ultimate Spouse*, Trans. R. Geuss, Cambridge, 2022.

F. de Polignac, "Un paysage religieux entre rite et représentation: Éleuthères dans l'*Antiope* d'Euripide", *RHR* 227 (2010), p. 481–495.

—, "Space, Society, Religion: A Short Retrospective and Prospective Note", in J. Bintliff, K. Rutter (eds.), *The Archaeology of Greece and Rome. Studies In Honour of Anthony Snodgrass*, Edinburgh, 2017, p. 183–191.

I. Polinskaya, "Personal or Communal? Social Horizons of Local Greek Religion", in H. Beck, J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge, 2023, p. 312–341.

L. Prandi, "L'Heraion di Platea e la festa di Δαιδαλα", in M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milan, 1983, p. 82–94.

—, *Platea: Momenti e problemi della storia di una polis*, Padua, 1988.

—, "Il separatismo di Platea e l'identità dei Beoti", in L. Breglia, A. Moleti, M.L. Napolitano (eds.), *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*, Pisa, 2011, p. 237–252.

W.K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography vols. I–VIII*, Berkeley/Los Angeles, 1965–1992.

K. Raaflaub, "Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek Polis", in L.G. Mitchell, P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London/New York, 1997, p. 49–59.

G.-J. te Riele, M-J. te Riele, "Une terre cuite de Platées et son parentage", *Mnemosyne* 19 (1966), p. 261–268.

M. Rönnberg, *Athen und Attika vom 11. bis zum frühen 6. Jh. v.Chr. Siedlungsgeschichte, politische Institutionalisierungs- und gesellschaftliche Formierungsprozesse*, Rahden, 2021.

J.Z. van Rookhuijzen, *Herodotus and the Topography of Xerxes' Invasion: Place and Memory in Greece and Anatolia*, Berlin, 2018.

I. Rutherford, *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford, 2001.

V. Sabetai, "Images in Dialogue: Picturing Identities in Boiotian Stone, Clay and Metal", in J. Barringer, F. Lissarrague (eds.), *Images at the Crossroads. Media and Meaning in Greek Art*, Edinburgh, 2022, p. 346–375.

A. Schachter, *Cults of Boiotia. Three Volumes*, London, 1981–1994.

—, *Boiotia in Antiquity*, Cambridge, 2016.

—, "The Boiotians: Between Ethnos and *Koina*", in H. Beck, K. Buraselis, A. Mcauley (eds.), *Ethnos and Koinon. Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*, Stuttgart, 2019, p. 65–82.

A. Smith, *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden/Boston, 2011.

K. Sporn, "Espace naturel et paysages religieux: les grottes dans le monde grec", *RHR* 227.4 (2010), p. 553–571.

—, "Mapping Greek Sacred Caves: Sources, Features, Cults", in F. Mavridis, J.T. Jensen (eds.), *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*, Oxford, 2013, p. 202–216.

—, “Natural Features in Greek Cult Places: The Case of Athens”, in T. Scheer (ed.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*, Stuttgart, 2019, p. 29–48.

B. Steinbock, *Social Memory in Athenian Public Discourse: Uses and Meanings of the Past*, Ann Arbor, 2013.

G. Steinhauer, *Ο Αρχαιολογικό Μουσείο Πειραιώς*, Athens, 2001.

E.G. Stikas, “Ανασκαφή Ἐλευθερών (Πανάκτου)”, *PAAH* (1938), p. 41–49.

O. Taplin, *Pots and Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase-Painting of the Fourth Century B.C.*, Los Angeles, 2007.

P. Thonemann, *The Meander Valley: A Historical Geography from Antiquity to Byzantium*, Cambridge, 2011.

R. Tomlinson, “Two Notes on Possible *Hestiatoria*”, *ABSA* 75 (1980), p. 221–228.

S. Tufano, *Boiotia from Within. The Beginnings of Boiotian Historiography*, Münster, 2019 (*Teiresias*, Supplements Online 2).

T. Van Damme, S. Lupack, “Archaic and Classical Ceramics of Eleon”, *Mouseion* 18–1 (2021), p. 86–133.

A. Vergados, “Corinna’s Poetic Mountains: PMG 654 col. I, 1–34 and Hesiodic Reception”, *CPh* 107 (2012), p. 101–118.

F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

G. Vottéro, “Milieu naturel, littérature et anthroponymie en Blottie”, in E. Crespo, J.-L. Garciaramon, A. Striano (eds.), *Actas del IIColoquio Internacional de Dialectologia griega*, Madrid, 1993, p. 339–381.

W. Waal, “Deconstructing the Phoenician Myth. ‘Cadmus and the Palm-leaf tablets’ Revisited”, *JHS* 142 (2022), p. 219–254.

H.S. Washington, “Excavations by the American School at Plataiai 1891: Discovery of a Temple of Archaic Plan”, *AJA* 7 (1891), p. 390–405.

M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, 1985.

A. Wilding, *Reinventing the Amphiareion at Oropos*, Leiden/Boston, 2021.

A. Wiznura, C. Williamson, “Mountains of Memory: Triangulating landscape, cult and regional identity through Zeus”, *Pharos* 24 (2021), p. 77–112.

R. van Wijk, “Athens, Thebes and Plataia and the end of the sixth century BCE”, *JAH* 5 (2017), p. 179–204.

E. Ziebarth, “Zu den griechischen Vereinsinschriften”, *RhM* 55 (1900), p. 501–519.

NOTES

1. Kühr (2006); Kowalzig (2007), p. 328–390; Larson (2007); Mackil (2013), p. 22–45, 157–173, 185–194.
2. Mitchell (2022).
3. For Thebes as an essential hub in Late Bronze Age networks across Central Greece: Knodell (2021), p. 69, map 10; p. 123, map 15; p. 155, map 19; p. 197, map 25.

4. Lucas (2019) argues the borderlands formed a shared cultural union, not distinctly Boiotian or Athenian.

5. Thucydides 3.52.5; Vottéro (1993); Kalliontzis (2014) provide some more Asoposderived names.

6. Knoepfler (2000).

7. The Amarynthos sanctuary was famed for being central to the Eretrians and later Euboians (Livy 35.38.3; Knoepfler [1972]), but it's possible the cult attracted visitors from eastern Attica as well. Pausanias (1.31.5) mentions an Artemis Amarysia sanctuary in the deme Athmonon. Its existence is confirmed in inscriptions from the fifth and fourth centuries: *IG* I^3 426 col. 2, l. 67; *IG* II^2 1203, l. 17; Parker (2005), p. 457.

8. Sinope: Husøy-Ciaccia (forthcoming); Asia Minor: Thonemann (2011); Herda (2006).

9. Oliveri (2007).

10. Fowler (2013), p. 442–446; David-Guignard (2023), p. 198–200. Smith (2011), p. 29–33, for an example of the Asopids in Athenian art.

11. Breglia (2020) is more doubtful about assigning a place to Euboia in the Asopid lineage.

12. Knoepfler (2000). Homeric Graia: Mazarakis Ainian — Mouliou (2008).

13. Herodotus 5.79–80. It might be possible that he drew on Pindar for this link: Hornblower (2004), p. 208–209.

14. Larson (2002) opts for a late-sixth, early-fifth-century date for Korinna. Berman (2010), p. 61; Vergados (2012), p. 114; Kousoulini (2016), p. 107–108; Schachter (2016), p. 236–244 prefer the late fourth, early third century. There is no conclusive argument for this debate, but Korinna's poetry, if Hellenistic, was properly archaising in nature and she was keenly aware of archaic historical elements.

15. Korinna, fr. 654, l. 47–52.

16. As in the Hesiodic *Catalogue of Women*. West (1985), p. 101, claims Hyria was near the Asopos, which depends on how 'near' is defined. Other sources mention Antiope's birthplace as Hysiai, which according to Strabo (9.2.12) was founded by people from Hyria. Vian (1963), p. 194, suggests the Odyssey's backstory might hint at Hysiai as the birthplace and a later conflation of Hysiai with Hyria.

17. Homer, *Odyssey* 11.260–265.

18. Berman (2004); Ganter (2020).

19. Waal (2022) suggests a possible local origin for Cadmos.

20. Strabo 9.2.28.

21. Tufano (2019).

22. Hermes as patron god and native son of Tanagra: Paus. 9.20.3; Schachter (2016), p. 13.

23. Hawes (2023) on how these co-existent claims to a hero are not inherently antagonistic.

24. Kühr (2006), p. 132 '*Wenn die Versionen, die Amphion und Zethos mit der Asoposregion, Hyria, Eleutherai und dem Kithairon verbinden, ebenfalls auf diese Zeit* [Archaic period] *zurückfahren wären, dann würde dieser Ausdruck südboiotischer Autonomiebestrebungen schon unter die Kategorie des Widerstands gegen die zentralboiotische Polis (Theben) fallen…*'

25. Hom. *Od.* 5.121; 11.572; Paus. 9.20.3.

26. Hyginus, *Poeticon Astronomicon* 2.34; Strabo 9.2.12.

27. Hesiod, fr. 183 (*Astronomia* 5) Rzach. Diod. 4.85.5: Ἡσίοδος δ' ὁ ποιητής φησι [...] ταῦτα δὲ διαπραξάμενον εἰς Εὔβοιαν μεταναστῆναι κἀκεῖ κατοικῆσαι, 'But the poet Hesiod states [...] after he had finished these works he removed to Euboia and made his home there.'

28. Korinna, fr. 655: κόσμ[εισα λόγυ]ς, | πολλὰ δ' Ὠρί[ωνα] μέγαν | κὴ πεντεί[κοντ'] οὐψιβίας | πῆδα[ς οὓς νού]μφησι μιγ[ί]ς | τέκετο. In Imperial times, the Tanagraians held an ephebic banquet for him: Charami (2011).

29. Strabo 9.2.13; 10.14.

30. For the interrelation between the karstic landscape of Greece and the emergence of rivers: Baleriaux (2016).

31. Jasnow — Evans — Clay (2018), p. 35–40.

32. Jasnow — Evans — Clay (2018), p. 38–40.

33. For this Kopais-corridor: Beck (2023).

34. For the Euboian Gulf as a busy conduit of travel: Gehrke (1992).

35. Knodell (2021), p. 78–79, demonstrates the connectivity of the Gulf in the Palatial period.

36. For the bridge, see Diod. Sic. 13.47.3–4, with Bakhuizen (1970).

37. Knodell (2021), p. 124–125. The focus shifts towards Euboia in the Early Iron Age, when there is a drop noticeable in settlements across the eastern seaboard in Boiotia (153–154).

38. Lolos (2011); Hoffmann (2019); on how roads formed parallel to rivers. Farinetti (2011), fig. 5 provides a useful overview of roads in Boiotia.

39. Fachard — Pirisino (2015). For the fortress as acting in the capacity of customs control: Fachard et al. (2020).

40. Page (1955), p. 268–272; Liberman (1999); Schachter (2016), p. 41, 103–104. Page's restorations: Alkaios, t9 Campbell = fr. 306ae bis Liberman = *P.Oxy*. 2506 fr. 98(b), l. 16–22: l. 19 π]ᾳρ Ἀσω[πῶι; l. 20 περὶ Τά]ναγραν. The second exile and the battle at the bridge (Liberman's restoration): t9(c) Campbell = fr. 306ae Liberman = *P.Oxy*. 2506, fr. 98(a) col. iii, l. 4–7: [κατὰ or μετὰ τὴ]ν δευτέ|ραν [εἰς Θή]β|ᾳς φυγὴν καὶ | τὴν π̣ [ρὸς] τ̣ῆι γεφύρη<ι> παρά|ταξιν. Fragment 82 of the papyrus (fr. 306ac Liberman) refers twice to Boiotia (l. 3: Βοιωτίας, l. 7: Βοιωτ) and perhaps to Thebes (l. 5: Θῆ]β̣αι ζάθε[αι).

41. Hesiod, *W&D*, 650–656.

42. Herakleides Kritikos, *Bios Ellados*, 8. Arentz (2006) for the date.

43. Strabo 9.2.10; 9.2.24.

44. Paus. 9.2.1–2, for the start; Knoepfler (2004) on the composition of the books.

45. Knoepfler (2000), p. 89.

46. *IG* I³ 41, l. 67–71: ξ̣ [στο δὲ τõι πορθμέυοντι ἐκ Χ|α]λκίδος ἐς Ὀροπὸν πρ̣ [άττεσθαι τρε̃ς ὀβολός. ἐὰν δ|έ] τις ἐχς Ὀροπõ ἐς *h*εσ̣τ̣ [ίαιαν ἢ ἐς Δῖον ἢ ἐκεῖθεν ἐ]|ς Ὀροπὸν πορθμεύει, πρ[αττέσθο *h*επτ᾽ ὀβολός. ἐάν δ]|έ τις ἐκ Χαλκιδος ἐς *h*εσ̣τ̣ [ίαιαν…]; see also *IG* XII 9, 1273/4.

47. *IG* I³ 41, l. 72–73: ἐ̣σθο τέτταρας ὀβολό[ς - - -] ‖[.] μὲν *h*οι πομπεύοντε[ς - - -].

48. Hdt. 9.15.1: οἱ γὰρ βοιωτάρχαι μετεπέμψαντο τοὺς προσχώρους τῶν Ἀσωπίων, οὗτοι δὲ αὐτῷ τὴν ὁδὸν ἡγέοντο ἐς Σφενδαλέας, ἐνθεῦτεν δὲ ἐς Τάναγραν, 'the Boiotarchs sent for those of the Asopia living nearby and these brought to them to the road to Sphendalai and then to Tanagra.'

49. Hdt. 9.15. One could add Agesilaos' march to Aulis in 396. In Plutarch's *Agesilaos* (6.4), the troops gather in Euboia; Xenophon (*Hell.* 3.4.3) mentions the Spartans moving overland from the Peloponnese, presumably across the Asopos-corridor.

50. e.g. Larson (2018); Sabetai (2022).

51. Van Damme (2017); Lis et al. (2023).

52. Burke — Burns (2021), p. 5; van Damme — Lupack (2021).

53. These are mostly Athenian vases in the late archaic period: Fachard — Reber — Krapf (2022).

54. Kraay (1976), p. 90–91, 109. For the hoard's date: Noe (1984), p. 37–40.

55. Macdonald (1987–1988) and Mackil (2013), p. 27, n. 32, reject a Euboian-Boiotian connection, but see Schachter (2016), p. 49.

56. Wilding (2021), p. 29–37.

57. Knoepfler (2010).

58. *Homeric Hymn*. 3.219–227.

59. D'Alessio (2009); Rutherford (2001), p. 275–279.

60. Plutarch, fr. 157.

61. Mcinerney (2010), p. 131.

62. Bonnet et al. (2022), p. 2–3.

63. Theophrastus, *de Signis*, 47: τῆς Πάρνηθος ἐὰν τὰ πρὸς ζέφυρον ἄνεμον καὶ τὰ πρὸς Φύλης φράττηται νέφεσι βορείων ὄντων, χειμέριον τὸ σημεῖον; Langdon (1976), p. 85.

64. Paus. 1.32.2.

65. Leake (1835), II p. 455: 'Tanagra was advantageously situated in the centre of a fertile campaign, consisting of plains and undulated ground included between Mount Parnes and the Euboic frith, and extending in the other direction from the Thebaea to the Oropia. Standing at the eastern extremity of the ridge of Mount Soro, and not far from the root of Mount Parnes, which stretches to Delium and Oropus, it was placed exactly in the point of communication between the plains at the foot of Parnes and those towards Aulis and the sea.'

66. Thuc. 4.96.7: καὶ οἱ μὲν πρὸς τὸ Δήλιόν τε καὶ τὴν θάλασσαν ὥρμησαν, οἱ δὲ ἐπὶ τοῦ Ὠρωποῦ, ἄλλοι δὲ πρὸς Πάρνηθα τὸ ὄρος, οἱ δὲ ὡς ἕκαστοί τινα εἶχον ἐλπίδα σωτηρίας. Whether the battle was in the Oropia or the Tanagraike: Schachter (2016), p. 85–87.

67. *SEG* 33.244.

68. Mastrokostas (1983). An inscribed thunderbolt was also found, strengthening the connection to Zeus: Steinhauer (2001), p. 91, and p. 73, 90–93, for images of dedications at the shrine, including parts of a tripod.

69. Van den Eijnde (2010–2011), p. 115.

70. Mastrokostas (1983), p. 339, 342. Mersch (1996), p. 167–168, avoids the problem altogether by indicating there were two cult spots but that seems incongruent with the description given by the excavator.

71. Van den Eijnde (2010–2011), p. 114.

72. König (2021), p. 3–19, on smoke rising from the mountains. Wiznura — Williamson (2021) on viewshed analyses from mountain tops.

73. Olsen (2021), p. 107. The reference is Aristophanes, *Nubes*, 324–325: βλέπε νυν δευρὶ πρὸς τὴν Πάρνηθ᾽: ἤδη γὰρ ὁρῶ κατιούσας ἡσυχῇ αὐτάς, 'Look, then, hither, toward Mount Parnes; for now I behold them (clouds) descending gently.'

74. Langdon (2000), p. 469. He bases himself on the *pompa* entry in the *RE*. König (2021), p. 17, offers a Koan inscription from c. 200 (*Syll.*[3] 1107 = *IG* XII.4 1: 121, l. 2–4) that mentions a decision made by 'the association of those who process together to Zeus of Rain (Zeus Hyetios) (ἔδοξε τῶι κοινῶι τῶν συμπορευομένων παρὰ Δία Ὑέτιον); so perhaps a similar ritual was in place here. We know of *orgeones* owning land in the Parneios mountain range: Ziebarth (1900), p. 502; Ferguson (1944).

75. Kristensen (2001).

76. For its placement in the borderlands: Munn (1989); Fachard (2017).

77. Paus. 1.32.1: ὄρη δὲ Ἀθηναίοις... καὶ Πάρνης παρεχομένη θήραν συῶν ἀγρίων καὶ ἄρκτων.

78. Palaiokrassa-Kopitsa — Vivliodetis (2015), p. 161.

79. Larson (2019) on natural features and the simultaneous presence of deities at local shrines and Olympus.

80. Baumer (2004), p. 17, 83.

81. Palaiokrassa-Kopitsa — Vivliodetis (2015), p. 161.

82. Andreomenou (1981–2). Fragkopoulou — Zosi (2017), p. 149 express doubt whether that indicates a large influx of Boiotians, considering the limited amount of Boiotian workshops attested in the pottery. On the proto-attic pottery across Attica: Arrington (2021); Rönnberg (2021).

83. *Eroiades* is written on one dedication (Mastrokostas [1983], p. 341) which could point towards a nearby (later) deme *Eroiaidai* near Mount Aigaleos. Such a local perspective is linked with the

presence of 'proto-demes'. Fachard (2016) estimates up to 70 later demes were occupied prior to Cleisthenes' reforms. Cf. Rönnberg (2021) on Attica's settlement pattern prior to the Cleisthenic reforms.

84. For the most recent overview of Boiotian dialect and writing at the shrine: Matthaiou (2021).

85. For the Euboian pottery from Parnes: Palaiokrassa-Kopitsa — Vivliodetis (2015). For Oropian connections with Athens: Mazarakis Ainian (1997), pl. 25b. For the similarities between Eretria and Oropos in urban lay-out: Mazarakis Ainian (2020).

86. Van den Eijnde (2010–11).

87. Palaiokrassa-Kopitsa — Vivliodetis (2015).

88. Arrington (2021), p. 216, refers to the burned marks on the pottery.

89. Matthaiou (2021), p. 257. It is a bit difficult to already speak of borders at this early stage. Only in the late Archaic period did demarcation become a more common process: Raaflaub (1997). On border sanctuaries as places of mediation: Mcinerney (2006); de Polignac (2017).

90. Van den Eijnde (2010–2011).

91. Mackil (2014) for the case of Boiotian border communities and Lucas (2019).

92. Thuc. 5.42.

93. *SEG* 34.39; *IG* I^3 1057bis: [Δ]ιὸς Παρ[ν]ησσίο. with comments by Parker (1996), p. 32.

94. Fachard et al. (2020) on the fortress occupies as a customs check, among other functions, in the Mazi Plain.

95. Knodell — Fachard — Papangeli (2016); (2017).

96. Knodell — Fachard — Papangeli (2016); (2017).

97. Knodell — Fachard — Papangeli (2016), p. 144–147; Fachard et al. (2020).

98. Baziotopoulou-Valavani (1990).

99. Knodell — Fachard — Papangeli (2016), p. 144–147; 2017. The observations about the Cave are based on the insights from the Mazi Archaeological Plain Project.

100. Knodell — Fachard — Papangeli (2016), p. 147.

101. Biga (2015).

102. Schachter (2016), p. 40 n. 20.

103. Homer, *Iliad* 11.260ff; Asios, fr. 1. (Paus. 2.6.4). Burkert (1983), p. 186, notices how the Sikyonian element is present in Asios but not in the earlier versions of Antiope's myth, such as the *Ehoiai* and Homer's *Odyssey*.

104. *SEG* 60.506.

105. e.g. Vian (1963), p. 69–75; Kühr (2006), p. 123, with the comments by Tufano (2019), p. 142.

106. Kearns (1989).

107. Diod. 3.66.1; 4.2.6.

108. De Polignac (2010).

109. For the fourth-century remains: Stikas (1938).

110. *SEG* 35.36; Ober (1987). For the similarities with Tanagra: Andreomenou (2007), p. 31–44; Schachter (2016), p. 105–106.

111. For more information about the visitors a petrochemical analysis of the *aryballoi* found at the cave is needed.

112. Hdt. 6.108. Van Wijk (2017) with bibliography.

113. Marsh-Hunn (2021).

114. Paus. 9.2.7–9.3.9; Plut. fr. 157 (Eusebius, *Praeparatio Evangelica* Book 3).

115. Knoepfler (2001), p. 368–370; Chaniotis (2002); La Guardia (2014). Iversen (2007). Prandi (1983); (1988), p. 22–24, argues for a pan-Boiotian cult at the end of the seventh century, but nothing in our evidence suggests such an early date.

116. Euripides, *Phoenissae*, 24–25: λειμῶν᾽ ἐς Ἥρας καὶ Κιθαιρῶνος λέπας δίδωσι βουκόλοισιν ἐκθεῖναι βρέφος with the comments by Pirenne-Delforge — Pironti (2022), p. 96.
117. Pharaklas (1970).
118. Thuc. 3.61.2. The lack of Archaic fortifications at Plataia (Hülden [2020], p. 375–380) implies no perceived hostility with the Thebans existed. Konecny et al. (2013) speculated their existence because of the hostility with the Thebans.
119. Contribute to the Boiotoi is a translation offered by Mackil (2014) for Hdt. 6.108: τελέειν.
120. Konecny et al. (2008), p. 47.
121. Excavated by Washington (1891), see Konecny et al. (2008), p. 49.
122. Aravantinos in Konecny et al. (2013), p. 52–54. Hera 'cow-eyed': Hom. *Il.* 1.551; 3.144–145.
123. For these terracottas: Higgins (1954), no. 761–793; Mollard-Besques (1954), B55– 61; 63–64; 66–76; te Riele — te Riele (1966), p. 261–8; Iversen (2007), p. 382–383.
124. Aravantinos in Konecny et al. (2013), p. 52–54 seems convinced there was an Archaic temple, but nothing has been found of its remains: Konecny et al. (2013), p. 141–144.
125. Ismenion: Keramopoullos (1917); Onchestos: Mylonopoulos (2015). For Onchestos' function in the Kopais-corridor: Beck (2023).
126. Sporn (2019) on how natural features can play a role in finding cults.
127. Hdt. 9.52.1: οἱ δὲ ὡς ἐκινήθησαν ἔφευγον ἄσμενοι τὴν ἵππον πρὸς τὴν Πλαταιέων πόλιν, φεύγοντες δὲ ἀπικνέονται ἐπὶ τὸ Ἥραιον.
128. Hdt. 9.53: καὶ οἳ μὲν περὶ τὸ Ἥραιον. Similarly at 9.61: πρὸς τὸ Ἥραιον τὸ Πλαταιέων; and 9.69: περὶ τὸ Ἥραιον. See van Rookhuijzen (2018), p. 259–262 on how the temple may have acted as a *mnemotope*.
129. Hellenica Oxyrhynchia 18.3 (Behrwald): Θηβαῖοι μὲν τέτταρα<ς> συνεβάλλοντο, δύο μὲν ὑπὲ[ρ τῆς] πόλεως, δύο δὲ ὑπὲρ Πλαταιέων καὶ Σκώλου καὶ Ἐρ[υ]θρῶ[ν] καὶ Σκαφῶν καὶ τῶν ἄλλων χωρίων τῶν πρότερον μὲν ἐκείνοις συμπολιτευομένων, τότε δὲ συντελούντων εἰς τὰς Θήβας.
130. I would like to thank the anonymous reviewer for this insightful comment.
131. Funke (2023) for the discrepancy of the reputational and practical disseminative force of sanctuaries.
132. Paus. 9.3.3.: Δαίδαλα οὖν ἄγουσιν οἱ Πλαταιεῖς ἑορτὴν δι᾽ ἔτους ἑβδόμου μέν, ὡς ἔφασκεν ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητής, ἀληθεῖ μέντοι λόγῳ δι᾽ ἐλάσσονος καὶ οὐ τοσούτου χρόνου.
133. Iversen (2007) argues this may relate to the festival in the late sixth century.
134. Schachter (2019), p. 69, proposes this hypothesis.
135. Thuc. 3.68.3. One may question to what extent the town was razed: Fachard — Harris (2021) explore that theme. Thucydides (5.17.2) simply refers to 'the place' (τὸ χωρίον), as Iversen (2007) notes, but prior to that the Thebans did refer to Plataia (Πλάταιαν) so whether that counts as viewing the site as destitute is more difficult to maintain. *I.Thesp* 38 l. 3–4 (387/6) refers to the 'Heraion' (ἐν *h*Εραίωι), identified as the Plataian Heraion by Iversen (2010).
136. Pirenne-Delforge — Pironti (2022), p. 98, offer it as a possible scenario. The construction of the *katagogeion* suggest visitors from outside were common.
137. Washington (1891), p. 403; Iversen (2007), p. 388.
138. Konecny et al. (2013), p. 31; 141–144. Pritchett (1965–1992) I, p. 119 n. 68, objected to a late fifth-century identification, based on its long, narrow dimensions but Fossey (2019), p. 61–76, suggests this style continued later in Boiotia.
139. Schachter (1981–1994) I, p. 244 n. 5.
140. Mylonopoulos (2015).
141. Beck (2023).
142. For the shift: Hdt. 6.108.

143. *I.Thesp* 38.

144. Similar equipment is also found, according to the inscription, at Siphai and Kreusis (l. 25–28).

145. Tomlinson (1980).

146. Arnobius, *Adversus Nationes* 6.11; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4.46.3, with Schachter (1981–1994) I, p. 251. For Thisbe, *schol. ad.* Eur. *Phoen*. 24, with Schachter (1981–1994) I, p. 251.

147. Polinskaya (2023) on the notion of the local horizon of ancient Greek religion and how this constituted different spatial and personal dimensions depending on the situation.

148. That desire is reflected in the dedication of new statues to Hera Teleia and Rhea at Plataia (Paus. 9.2.7) during the Theban hegemony (371–362) after they had taken over Plataia. This may have been the time that the 'Singing Contest between Kithairon and Helikon' by Korinna was commissioned, according to Schachter (2016), p. 240–241.

149. *I.Oropos* 283: Ἥρης Τελέης. It could also be part of their relationship with Eretria: Mazarakis Ainian (1997).

150. Apollodorus, 3.156; Diod. 4.72.1. Pseudo-Plutarch (*de Fluviis*, 2) claims Ismenios was a son of Amphion and Niobe. Pierced by Apollo's arrow, the unfortunate son fell into the river, which was named after him. How much this reflects genuine local mythology is hard to tell: Brodersen (2022).

151. Paus. 9.10.5. The connection between Melia and Ismenios appears to exist in Pindar (fr. 29) and Corinna (fr. 2).

152. On the importance of the Ismenos river in the city landscape, both real and imagined, like Pindar who views the river as synonymous with the city and the Ismenion: Berman (2015), p. 57–61; David-Guignard (2023), p. 194–197.

153. Paus. 9.10.5.

154. Kühr (2006), p. 201–203.

155. On Kaanthos as a river god: Knoepfler (2010).

156. Keramopoullos (1917). There have been debates about the sequence of these buildings: Kountouri (2014), p. 222, 229; Aravantinos (2017).

157. Larson (2018).

158. Schachter (1981–1994) I, p. 77–79.

159. These tombs were also possibly seen as the resting place of the Seven against Thebes: Pindar, *Nem.* 9.22–24: "On the banks of the Ismenus they established their sweet homecoming and fattened the white-blooming smoke with their bodies; seven pyres devoured the young-limbed men", with Berman (2015), p. 60–61.

160. Mackil (2014).

161. Ephoros, *FGrHist* 70 F 21, *apud* Pseudo-Ammonius, *De adfinium vocabulorum differentia*, 231 (Nickau). For the Thebageneis as a mixed ethnos: Breglia (2011), p. 301. These outsiders were already settled in Boiotia before the Thebans created a political union with them (Prandi [2011], p. 246–247). There is an epitaph (?) in Thebes that reads 'Thebageneia'. Were they a separate community there (Inglese [2012], p. 23)? Or did it mark a neighbourhood for the Thebageneis?

162. Pind., *Pyth.* 11.4–5: χρυσέων ἐς ἄδυτον τριπόδων| θησαυρόν. Schol. B Pind. *Pyth.* 11.4–6: ἐν τῷ Ἰσμηνίῳ πολλὰς ἀνακεῖσθαι τρίποδας· οἱ γὰρ Θηβαγενεῖς ἐτριποδοφόρουν ἐκεῖσε.

163. Keramopoullos (1917), p. 64. Certain tripods support a restoration of Parasopia communities: Mackil (2013), p. 159: [- - - Ἀπόλ]λδνι Ποτνιᾶς. Keramopoullos (1930–1931), p. 106: [Ἀπόλλον]ι *h*ισμ[ενίοι- - - -] - - - - - - - -εῖες κα- - - - -; [Ἀπόλλονι] *h*ισμεινίοι [– — –]μο ἄρχοντος [– — –]νεῖες ἀνέθειαν. Schachter (1981–1994) I, p. 83 n. 2, 81 n. 2, suggests [Θεβαγεν]εῖες and [Θεβαγε]νεῖες. A dedication from the sanctuary to the hero Ptoios at Kastraki (c. 500) by unknown dedicants ([---]ᵹενιες) has been attributed to the Thebageneis: *SEG* 44.406; Ducat (1971), p. 430 no. 278.

164. Papalexandrou (2005); (2008); Mackil (2014).

165. Paus. 9.10.2, for the location outside the gates. A similar external appeal can be drawn from the material unearthed at the Herakleion: Bonanno-Aravantinos (2012); Aravantinos (2014) for the material.

166. Matthaiou (2014), p. 218 = MΘ 35909. Since it concerns a preliminary exploration, he does not give lines in the inscription for these plots of land.

167. Contra Kowalzig (2007), p. 383 n. 129: "Are these indications that the Ismenion already during the 6th cent. functioned as a 'Boiotian' cult, rallying those cities who were keener on belonging to Thebes and Boiotia, rather than to Plataiai?"

168. As Schachter (1981–1994) I, p. 83, carefully suggests.

169. *Hell. Oxy.* 20.3 (Behrwald). I have left συνῳκίσθησαν untranslated. Mackil (2014), p. 41, considers it a forceful Theban move, with older bibliography on translations as well.

170. Demand (1990), p. 83–85, investigates synoikisms, but she emphasises they were always forced by external threats.

171. Castelnuovo (2017) offers a different interpretation of the *tripodephoria* ritual towards Dodona. She views it as a late fifth-century response to Athenian accusations of impurity after the Battle of Delion (424), rather than an Archaic vestige of political expansionism and primordial ties to Thessaly.

172. Aravantinos (2014), p. 206–207: [- - -]ΕΔΑΡ̣ [- - -]| [- - -]Μ̣ΕΝΙΟ̣ [- - -].

173. Aravantinos (2014). Euboian: sherd no. 38, p. 178; Corinthian? Sherd no. 43, p. 182.

174. Aravantinos (2014), p. 196–199, refutes a connection to the Theban Melissos, immortalised in Pindar *Isthmian* 3 and 4.

175. Bonnano-Aravantinos (2012), p. 36.

176. Bonnano-Aravantinos (2012), p. 44. It should be noted, however, that no Boiotian material was found at Perachora during recent surveys: Lupack et al. (2020).

177. In the marble statues found at the site, there are similarities with statues found at Eleusis, pointing towards the 'Saronic' dimension of Thebes, with paths across the Mazi plain. For the statues: Bonanno-Aravantinos (2012), p. 41–42. For the 'Saronic' dimension: Beck (forthcoming).

178. Another famous example is the dedication by the Athenian Thrasybulus at the Herakleion: Paus. 9.11.6. Steinbock (2013), p. 233–235.

179. Larson (2018), p. 40, sees seventh-century Boiotia, and especially Thebes, as 'at the vanguard of early Greek art'. Bonnano-Aravantinos (2012) identifies the production of the statues at the Herakleion as essentially local works.

180. Knodell (2021), p. 24, on weak ties as reflecting small-world networks that can be of crucial importance for the introduction of new materials or ideas within a given network.

ABSTRACTS

This article explores how the Asopos-river in Southern Boiotia constituted a conduit of people, ideas and goods before evolving into a sacred landscape that brought together the numerous communities along its banks. The river provided a natural anchor in the landscape. Through it people would travel in the direction of Euboia, Corinth and Eleusis, or north-eastern Attica. The first part of the article collects testimonies on the Asopos-corridor as a corridor of people, goods and ideas, reflected in stories of travel and common genealogy related to Asopos and other

mythological figures. In the second part, the article delves in the evolution of the sacred landscape across the corridor. Founded upon the initial sensory input at sites, these places became loci of interaction through monumentalisation and ritualisation that brought together people from all across the corridor. Within the context of an increased awareness of Boiotian belonging, some of these sanctuaries lost their supra-local importance. Others evolved into places to confirm Boiotian cohesion in the contested borderlands. The conduit gradually evolved into a key facet of Boiotian togetherness from the late fifth century onward. This mirrored processes underway in the stretch of land between Thebes and Orchomenos in the sixth century.

Cet article explore la manière dont la rivière Asopos, au sud de la Béotie, a servi de voie de passage pour les personnes, les idées et les marchandises, avant de devenir un paysage sacré qui rassemblait les nombreuses communautés vivant sur ses rives. La rivière constituait un point d'ancrage naturel dans le paysage. Il permettait de se rendre en Eubée, à Corinthe et à Éleusis, ou dans le nord-est de l'Attique. La première partie de l'article rassemble des témoignages sur l'Asopos en tant que couloir pour les personnes, les marchandises et les idées, ce que reflètent les récits de voyage et la généalogie commune liée à Asopos et à d'autres figures mythologiques. Dans la deuxième partie, l'article se penche sur l'évolution du paysage sacré à travers ce couloir. Fondés sur l'apport sensoriel initial des sites, ces lieux sont devenus des espaces d'interaction par la monumentalisation et la ritualisation qui ont rassemblé des personnes sur toute la longueur de ce couloir. Dans le contexte d'une prise de conscience accrue de l'appartenance béotienne, certains de ces sanctuaires ont perdu leur importance supra-locale. D'autres sont devenus des lieux de confirmation de la cohésion béotienne dans les zones frontalières contestées. Le couloir s'est progressivement transformé en un élément-clé de l'unité des Béotiens à partir de la fin du Ve siècle. Cette évolution reflète les processus en cours dans la région située entre Thèbes et Orchomène au VIe siècle.

AUTHOR

ROY VAN WIJK

University of Trento

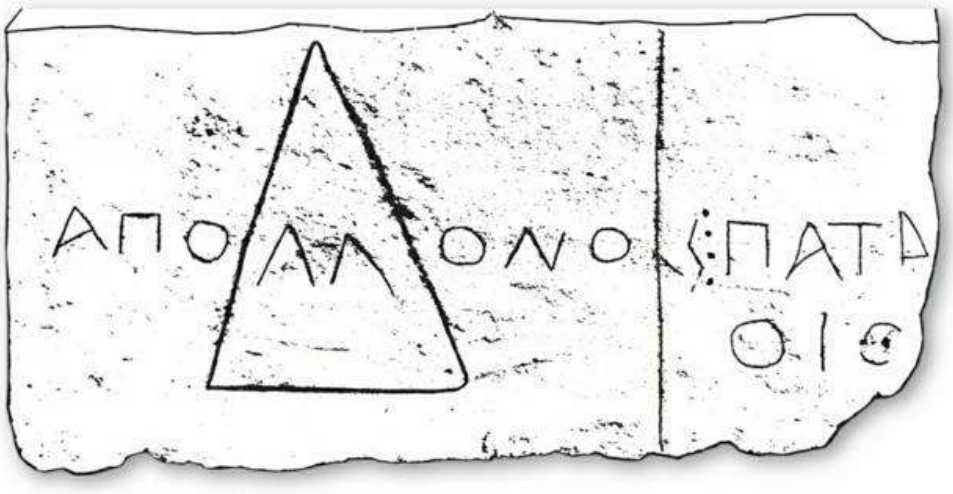
Apollo Patroios on Aegina

Evan Vance

I would like to thank Nikolaos Papazarkadas and Joshua Zacks for their thoughts on this article, Hans R. Goette for his permission to reproduce his drawing of the inscription, and the two anonymous reviewers for Kernos for their helpful comments. I am responsible for any errors that remain. Unless otherwise noted, dates are BCE and translations are my own.

1 Among the newly published inscriptions included in Klaus Hallof's 2007 edition of the inscriptions from Aegina (*IG* IV ^{2} 2) is *IG* IV ^{2} 2, 789, a rectangular poros block measuring 0.20 × 0.38 × 0.26m and inscribed Ἀπόλλονος Πατρ|όιο (*Fig. 1*, "of Apollo Patroios"). The stone was found in Meristos, a suburb south of the city. Hallof identifies the stone as a boundary marker *(horos)* and observes that a delta and a perpendicular line appear on the stone *ex priore usu* ("from prior use"). He dates the inscription to the first half of the fifth century.

Fig. 1. *IG* IV^{2} 2, 789. Drawing courtesy of Hans R. Goette.



2 Little attention has been paid to this *horos* since its publication in 2007, aside from a passing comment in Irene Polinskaya's comprehensive study of Aeginetan religion, where she notes that the stone could be a *horos* or a dedication[1] and suggests that it

dates to the period of Athenian conquest because the letters "look Attic" and it would be very odd to see a Doric community worshipping Apollo Patroios, when it was Zeus who was Patroios for Dorians.[2] However, there are grounds to conclude that the *horos* for Apollo Patroios was not part of the island's Athenian epigraphic record. Instead, I suggest that on Aegina, Apollo Patroios was Apollo of the *patrai*, family groups known from Pindar's odes for Aeginetan victors. While the *patrai* feature prominently in Pindar, this *horos* provides important external evidence for their role in the cultic and social landscape of archaic Aegina. Specifically, it confirms the long-suspected relationship between *patrai* and cult management. These *patrai* appear as exclusive groups in Pindar's odes, and provide a glimpse of what the Athenian *gene* might have looked like under different institutional circumstances.

3 In the first part of this paper, I distinguish this *horos* from the epigraphic monuments that are unambiguously associated with Athenian control, including gravestones, *horoi*, and inventories. I then explore the significance of the *patrai* in Pindar, and conclude with my thoughts on what this *horos* suggests about the *patrai* in Aeginetan society and the broader implications thereof.

Athenians on Aegina

4 Aegina's fifth-century history is inextricably bound up in its relations with its neighbor, Athens. To summarize briefly:[3] there existed a long-simmering tension between Athens and Aegina, which manifested itself in the πόλεμος ἀκήρυκτος ("undeclared war") reported by Herodotus (5.81), in which Aegina began raiding Athens' coast in support of Thebes, perhaps in the late sixth century. As part of their retaliation, the Athenians supported Nikodromos, a disaffected Aeginetan oligarch, in an attempted coup. While the coup was unsuccessful, it provided the impetus for Athens to begin building up its trireme fleet by purchasing ships from Corinth (Hdt. 6.85–92). All these events seem to have taken place before the battle of Marathon.[4] The years after the battle involved continued naval build-ups on both sides, including Themistocles' famous 483 investment in the Athenian trireme fleet (Hdt. 7.144), a decision that proved decisive for the Greek alliance's victory over the Persians at Salamis in 480, where the Aeginetans took the prize for *aristeia* (Hdt. 8.93, 122). Aegina joined the Greek forces at Plataea as well (Hdt. 9.28).

5 The conflict between Athens and Aegina continued during the Pentekontaetia, culminating in Athens reducing Aegina to tributary status in 457 (Thucydides 1.108. 4), perhaps with an exceptionally punitive levy: Aegina's tribute was set at 30 talents, an amount matched only by the mining wealth of Thasos (*IG* I^3 259 vi.18). In 431, Athens denuded the island of its population and refounded it as an Athenian colony (Thuc. 2.27).[5] The Aeginetans were given land in the Thyreatis by Sparta and contributed 14 mnai and 10 staters to that city's war fund (*IG* V 1, 1, l. 3–4), although they were attacked by the Athenians again in 424 (Thuc. 4.57). In 405, Lysander restored the island to the Aeginetans, but it never recovered its old prominence (Xen. *Hell.* 2.2.9; Paus. 2.29.5).

6 The Athenians left their mark on Aegina's epigraphic record. The epigraphic evidence that is unambiguously connected with Athens' control of the island includes a gravestone for a deceased Athenian (*IG*IV^2 2, 906), the Athenian *horoi* (*IG* IV^2 2, 792–804, 1074 + *SEG* 59, 347–350), and the inventories for Mnia and Auzesia (*IG* IV^2 2, 787) and

Aphaia (*IG* IV² 2, 1037). I discuss each in turn, with rather more emphasis on the *horoi* as they provide the most tempting comparanda for the block under discussion here.

7 The gravestone for the Athenian Antistates (*IG* IV², 2 906) has been dated to 457–431 because the deceased is described as an Athenian rather than an Aeginetan, whereas after 431 he would probably have been described as an Aeginetan.[6] The inscription is in the Aeginetan alphabet with some Attic dialectical features and seems to be the work of an Aeginetan stone-cutter. It provides a snapshot of what an Aeginetan might have carved in the middle of the fifth century. Therefore, it is significant that the letter forms differ from those of the Apollo Patroios *horos*. The *horos* features a tailless rho with a triangular body that descends to near the base of the vertical stroke and three-bar sigma with obtuse angles between strokes. The gravestone uses a rounded rho terminating halfway or slightly below halfway on the vertical stroke and a four-bar sigma. Additionally, the influence of stoichedon is apparent and horizontal guidelines are visible.

8 The gravestone is more neatly carved than the *horos* and we must not automatically equate cleanliness of execution with a later date. However, one might reasonably conclude that the Apollo Patroios *horos* displays letter forms that are earlier than the gravestone *IG* IV² 2, 906. The rho on the *horos* resembles those found on Aeginetan inscriptions of the sixth and early fifth centuries.[7] The three-bar sigma of the *horos* resembles the thin, open form found earlier on the island.[8] Four-bar sigma, meanwhile, appears periodically but rarely on Aegina, with increasing prevalence during the fifth century.[9] These features need not indicate an earlier date rather than stylistic variation among close contemporaries, but they do not exclude an earlier date, and make a significantly later date unlikely. Inasmuch as *IG* IV² 2, 906 can be taken as a fixed point for the Aeginetan script around 450 (or a bit later), and inasmuch as the letter forms of *IG* IV² 2, 789 appear earlier than those of 906, it is difficult to associate *IG* IV² 2, 789 with the period of the Athenian cleruchy beginning in 431.

9 The evidence from the period of the cleruchy furthers this impression. During the cleruchy, the Athenians seem to have consecrated parcels of land on Aegina to various deities, a program attested through a series of *horoi*.[10] The *horoi*, *IG* IV² 2, 792–804, 1074 + *SEG* 59, 347–350, fall into four groups:

1. *h*όρος τεμένος Ἀθεναίας (*IG* IV² 2, 792–797), with some spelling variation in the theonym. 795 is rupestral.
2. *h*όρος τεμένος Ἀπόλλωνος Ποσειδῶνος (*IG* IV² 2, 789–801).
3. *h*όρος τεμένος (*IG* IV² 2, 802–804).
4. ὅρος (*SEG* 59, 347–350 and *IG* IV² 2, 1074[11]), all rupestral.

10 Given the use of the Attic dialect (e.g., contracted Ποσειδῶνος) and, in the second group, the Ionian alphabet, scholars have agreed that these *horoi* ought to be attributed to Athenian intervention, but have disagreed about the date. Adolf Furtwängler initially assigned them to the period of peak Athenian control of the island, 431–405.[12] This hypothesis met with general approbation until the objections of John Barron, who argued that the use of three-bar sigma and tailed rho in many of the *horoi* required an earlier date, perhaps during the first phase of Athenian domination after 457.[13] Most recently, Polinskaya has drawn on new skepticism about the utility of the three-bar sigma as a chronological criterion to demonstrate that 1) there are no epigraphic grounds on which these inscriptions must predate 431 and 2) confiscation and

consecration fit best with Athens' *modus operandi* after conquest, thus making a date from 431–405 preferable.[14]

11 Although the Apollo Patroios inscription is likely a *horos*, one can safely exclude the possibility that this *horos* belongs to the Athenian program because it differs meaningfully from the Athenian *horoi* in physical form and in content. The Athenian *horoi*, save those that are rupestral, are all stelai of a consistent width and thickness inscribed on imported marble.[15] This block is made of poros limestone and measures 0.20 × 0.38 × 0.26m, dimensions more consistent with a wall block or an altar.[16]

12 Aside from physical form, the terminology used in the inscriptions is different. This stone does not self-identify as a *temenos* boundary, which the Attic *horoi* do without exception.[17] More importantly, the deity is different. It is not consecrated to Apollo and Poseidon, but Apollo Patroios alone. While it is possible that multiple Apollos were honored separately by the Athenians, one might still expect the terminology of *h*όρος τεμένος, especially as scholars have long recognized that in the *horoi* for Apollo and Poseidon, *horos temenos* was inscribed first and the deities' names were added afterwards in a separate episode of inscription.[18] Since Apollo and Poseidon do not present an obvious pair, presumably the income from these *temene* was somehow divided between the two cults (or allocated to the Treasurers of the Other Gods, established in the late 430s)[19] and it was obvious to the Athenian stewards of Aegina which Apollo and Poseidon were intended, even if their identities remain opaque to us.[20] Specifying an Apollo as Patroios would introduce a different practice and raise the question of why the other Apollo does not need identification, especially if Barron is correct in his plausible hypothesis that this was Apollo Delios.[21]

13 There are also differences between the letter forms of the Apollo Patroios *horos* and the other *horoi*, which can be observed using Polinskaya's helpful table of letter forms found in the latter group.[22] The most important difference is that the Apollo/Poseidon *horoi* use the Ionian lambda and omega. The Apollo Patroios *horos* does not use omega, and while it does use the Ionian lambda, this is also the lambda used in Aegina's epichoric script.[23] The Apollo Patroios *horos* could reflect a gradual and inconsistent adoption of Ionian forms in the second half of the fifth century, but it is perhaps more economical to simply identify the script as Aeginetan. As in the case of the gravestone *IG* IV^2 2, 906, one can also draw a distinction in the forms of rho and sigma. The loops of the rhos in the *horoi* do not extend more than halfway down the vertical stroke, and some are tailed. The earliest *horoi* use three-bar sigma, but the strokes generally feature acute angles, rather than the obtuse angle between the second and third strokes common on Aegina.[24] While these features are not in and of themselves diagnostic for differentiating between the Athenian and Aeginetan scripts, they do allow us to distinguish this *horos* from the corpus of Athenian *horoi*. Especially as some shared hands have been identified among the latter,[25] differences in script and letter forms provide another basis on which to conclude that *IG* IV^2 2, 789 must be interpreted in an Aeginetan, not an Athenian, context.

14 An alternate possibility is that this stone refers to an Athenian cult of Apollo Patroios without being an agricultural *horos*. It may be a *horos* for a sanctuary or a dedication, which is why it does not resemble the agricultural *horoi*.[26] First, as I have already suggested via comparison with *IG* IV^2 2, 906 and the agricultural *horoi*, the Apollo Patroios *horos* likely predates the Athenian occupation. Second, it is unclear why

Athenians living on Aegina would have set up a cult of Apollo Patroios. While potential archons were required to indicate their cults of Apollo Patroios and Zeus Herkios, at least in the fourth century (*Ath. Pol.* 55.3), it is difficult to understand what scale of worship (household, phratry, city) was entailed in these cults and what epigraphic signature they might leave.[27] Furthermore, it is unclear why Athenians on Aegina would need to establish a new cult or cults of Apollo Patroios given their proximity to and continued affiliation with their home city.[28]

15 Finally, two inventories featuring the Athenian dialect and Athenian and Ionian letter forms date to the period of the Athenian cleruchy: one for Mnia and Auzesia (*IG* IV^2 2, 787) and another for Aphaia (*IG* IV^2 2, 1037). Although both are carved on marble stelai, the latter is written stoichedon in the Ionian alphabet and the letters are clear and beautifully carved, while the former is non-stoichedon and uses a mix of rather cramped Attic and Ionian letters.[29] It resembles the Apollo Patroios *horos* in that it features Ionic lambda but no omega. However, it also uses four-bar sigma, and a rho that terminates halfway down the vertical. The letter forms are consistent with the milieu of the Athenian cleruchy on Aegina, and once again allow us to distinguish the Apollo Patroios *horos* from it.

16 Aegina and Athens had very similar alphabets, and one must always be cautious in using letter forms as a chronological criterion, especially when the letters present are not particularly diagnostic. One cannot exclude the possibility that this inscription is Attic and dates to the period of the Athenian cleruchy, but on the basis of script and chronology, it is more likely that the script is Aeginetan and predates the Athenian conquest of the island in 431, and even the Athenian defeat of the island in 457.

17 Rather than an Athenian installation, the Apollo Patroios *horos* may attest to an Aeginetan cult. This need not entail an unexpected Dorian Apollo Patroios.[30] In the context of Aegina an entirely different interpretation of this epithet is possible: *patroios* may derive from the *patrai*, family groups known from Pindar's Aeginetan odes.

Pindar's *patrai* and Apollo Patroios

18 In Pindar's Aeginetan odes, the word *patra* appears as a technical term for a family group. Outside of these odes, Pindar uses the word *patra* with its usual meaning fatherland or homeland (e.g., *Olympian* 12.16, *Isthmian* 7.27). This meaning appears in the Aeginetan odes as well: for instance, in *Ol.* 8.20, the victor proclaims that "long-oared Aegina is [his] fatherland" (δολιχήρετμον Αἴγιναν πάτραν).[31] However, more often in these odes, *patra* refers to the victor's immediate and extended family. For example, in *Pythian* 8.38, Pindar proclaims that the victor has "strengthened the *patra* of the Meidylidai" with his victory (αὔξων δὲ πάτραν Μειδυλιδᾶν).[32]

19 In Pindar's twelve and Bacchylides' two surviving odes for Aeginetan victors, the victor's *patra* features prominently. In *Ol.* 8, the victor wins a sixth crown for the Blepsiadai. In *Nemean* 6, the victor is praised for contributing to the Bassidai's twenty-five crowns, including those won by Praxidamos, Aegina's first Olympic victor.[33] Pindar emphasizes the family relationship in quite evocative terms: the victor "places his foot in tracks that share the same blood of Praxidamos, his grandfather" (l. 15–16: ἴχνεσιν ἐν Πραξιδάμαντος ἐὸν πόδα νέμων/ πατροπάτορος ὁμαιμίοις). Perhaps the Bassidai are also the *patra* of the victor honored in Bacchylides 12.34–36, who references thirty

victories for an unpreserved plural entity, some of which were stephanic and some of which were local (l. 35: ἀμφικ[τιόν]ων ἐν ἀέθλοι [ς]). Alternatively, another *patra* might have boasted a similarly prolific catalogue. Either way, these lines suggest that Pindar's focus on family achievement in the context of Aegina was not exceptional, and perhaps if more of Bacchylides' odes (in terms of quantity and state of preservation) for Aeginetan victors survived, he would be similarly effusive in praising *patrai*.[34] Two of Pindar's poems include the name of the *patra* without enumerating the group's victories (*Nem*. 8.46, Chariadai and *Nem*. 7.70, Euxenidai). It is possible that there were none worth mentioning, in which case it is significant that the *patra* seems to have been essential information regardless.[35]

20 The relationship between victor, victory, and family is qualitatively and quantitatively distinct in odes for Aeginetan victors. Scholars have long noted that victories are presented as a boon to the family group in Pindar's Aeginetan odes to a degree that is difficult to identify elsewhere.[36] On a quantitative level, David Fearn has calculated references to victors' family members across the corpus of Pindar and Bacchylides' epinicians, and finds that if one excludes *Olympian* 13, which is exceptional in its treatment of the Corinthian Oligaithidai, the ratio of supplementary victors to victors themselves outside Aegina is 1: 5—that is, for ever supplementary victor mentioned, there are five victors—and in Aegina slightly over 1: 1—that is, supplementary victors appear slightly more often than victors themselves.[37] In short, *patrai* were so important to Aeginetan victors that the need to include them rendered these odes unique within the genre of epinician.

21 Among Pindar's Aeginetan odes, only *Nem.* 3 and *Isth.* 8 cannot be assigned to a *patra*.[38] In the case of *Isth*. 8, this is almost certainly a byproduct of our own ignorance. In addition to the victor Kleandros, the poem praises a certain Nikokles (l. 61) and the victor's γενεὰ πατραδελφεοῦ (l. 66, "the family of your father's brother"), which could be a periphrastic reference to a *patra* or a different scale of family organization. If poems honoring Nikokles or other family members survived, we might well have the name of the *patra*: after all, the single best-attested *patra*, the Psalychiadai, is only identified by name in *Isth*. 6. Extended praise for relatives joins *Nem*. 5, *Isth*. 5, and Bacchylides 13 to their catalogue. If we had only *Nem*. 5, *Isth*. 5, and Bacchylides 13 (quite a span of "only" for archaic poetry), the name of this *patra* would also be unknown. The *patra* of the *Isth*. 8 victor was probably obvious to Pindar and his audience, and the same may be true for *Nem.* 3, a special case that I return to below.[39]

22 In general, it seems that Aeginetan victors belonged to family groups called *patrai*, and that including the *patra*, whether by name or more obliquely, was an important part of composing an ode for an Aeginetan victor. Because the *patrai* are so important in the odes, scholars have long sought to understand to what degree or even whether *patrai* had a formal, structural role in Aegina. Anne Pippin Burnett suggested that the *patrai* might be linked to the recurrent number ten in institutions attested by Herodotus,[40] although nowhere does Herodotus link the number ten to *patrai*, and if Aegina had just ten *patrai*, the seven names attested in Pindar would constitute a shockingly high rate of attestation.[41] The additional three that may be attested epigraphically (see below) would produce a 100% retention rate, an unthinkable coincidence for an island that has yielded so little evidence for its public organization. It is difficult to exclude the possibility that the *patrai* had a public role (although there is no good parallel for them functioning as such),[42] but it risks falling into the positivist fallacy to assume that

the one group that happens to be attested was, in fact, responsible for supplying the ten subdivisions that may or may not have existed on Aegina.[43]

23 The prominence of Aegina's *patrai* raises another possibility for interpreting the presence of an Apollo Patroios. Rather than "ancestral" Apollo, this epithet could indicate an Apollo who was *patroios* in the sense that he had a special relationship with a given *patra*. Although which *patra* this was is not specified, emic knowledge and original placement would probably have removed ambiguities.

24 A close parallel can be found on Thasos. Excavations at Evraiokastro, perhaps the site of the city's Thesmophorion,[44] revealed thirteen inscriptions (eleven *horoi*, one altar, and one *lex sacra*) dating from the first half of the fifth into the early fourth century in which a range of deities (Zeus, Athena, Artemis, and the Nymphs) are identified as *patroios/e* and appear in the genitive alongside different groups in the genitive plural, identified as Thasian *patrai* (e.g., Διὼς Κτησίω | Πατρόιω | Ἀνχιαλιδέων, "of Zeus Ktesios, *patroios* of the Anchialidai").[45] Some inscriptions record a god as *patroios/e* and another epithet, others with another epithet only, and still others as only *patroios/e*. A particularly close parallel for the Aeginetan inscription is found in an altar for Athena, which reads Ἀθηναίης Πατρόιης ("of Athena Patroie") without further specification.[46] In his publication of these inscriptions, Claude Rolley suggested that they use the epithet *patroios* not with its usual meaning "ancestral" but as a reference to the *patrai*, attested elsewhere as groups in which Thasian citizens participated.[47] This use of *patroios* is thus analogous to Zeus Phratrios in Athens as Zeus belonging to different phratries.[48]

25 Literary, epigraphic, and archaeological evidence suggests that the Aeginetan *patrai* engaged in collective cult activities for deities. Said deities might reasonably have been termed *patroios*. In *Ol.* 8, Pindar states of the Blepsiadai that ὔμμε δ' ἐκλάρωσεν πότμος/Ζηνὶ γενεθλίῳ (l. 15–16, "fate allotted you [pl., the victor and his brother (?)] to Zeus Genethlios"). Scholars have long argued that this line implies a special relationship between *patra* and cult, although an allusion to victories at Zeus' festivals is also possible.[49] Perhaps Zeus Genethlios could be described as *patroios* of the Blepsiadai, as this unnamed Apollo was for an unnamed *patra*.[50]

26 Two inscriptions from Aegina may record dedications by kinship groups, possibly *patrai*. A mid-seventh-century stone reused in the Byzantine wall around Kolonna depicts a man's head in relief below a line of text running left to right (*IG* IV^2 2, 898): ---υκλειδαν με ἀ.----. The traces of the letter after the alpha have been read variously as γ, ε, λ, μ, or ν. It is possible to read the ending -δαν as the genitive plural of an unspecified *patra*, followed by με ἀ[νέθεκε] or με ἀ[νέθεκαν], although based on the relief Hallof considers a funerary monument more likely.[51] The inscription is sufficiently lacunose that a restored *patra* is possible, but far from certain. An offering table from the sanctuary of Zeus Hellanios may preserve another *patra* name (*IG* IV^2 2, 1057, c. 475–450): *vacat* Κολιάδα|ις *h*αβλίοιν ἐποίεσ[[.]]ε *h*αλ|τίλλο. *vacat* ("for the Koliadai Hablion son of Haltillos made [this]"). Here too there are difficulties. A *genos* of the same name is known from Ithaca (Plut. *Mor.* 294 c–d), and one could suggest that the Koliadai commissioned an altar for Zeus Hellanios and that this deity was particularly important —*patroios*—to the Koliadai. The use of the dative in this sense is unusual but not without parallel.[52] However, it may be more suggestive of a recipient divinity—perhaps local nymphs, who would be appropriate for Zeus Hellanios' relationship with rainwater.[53] These alternative readings and interpretations also emphasize that one must not immediately equate names in -δαι with family groups.[54]

27 Further evidence for the *patrai's* possible cult activities comes from a complex of courtyards and small rooms dating to the archaic period, located on the western extent of Kolonna (dubbed the Westkomplex by the excavators).[55] Among the finds were pits with miniature skyphoi, covered by six preserved omphaloi. These omphaloi join two previously known inscribed examples. One, seen only by Le Bas, reads Προσαριδῶν (*IG* IV^2 2, 1002), generally interpreted as the name of a *patra* (although Polinskaya notes that the genitive plural in -ᾶν would be expected),[56] and another reads ΦΡΑ (*IG* IV^2 2, 1003). Both have been dated to the late sixth century on the basis of letter forms. The latter omphalos has generally been read as an abbreviation for φρα(τρίος/α), perhaps an epithet of a god.[57] There are no traces of further letters. However, in the absence of other evidence for phratries (who might be in need of a deity to worship as *phratrios/a*), one might equally imagine a *patra* name beginning in ΦΡΑ and abbreviated.[58] The temptation has been to associate the Westkomplex with kin group activity, perhaps for chthonic (ancestor based?) cults, given the presence of earlier graves. While there is no proof that these kin groups must have been the *patrai*, they offer the best attested possibility.[59]

28 The idea that different *patrai* cared for different cults in Aegina also provides new support for one interpretation of the long-running problem of the Thearion. The otherwise-unattested Thearion appears in *Nem.* 3.67–70:

> βοὰ δὲ νικαφόρῳ σὺν Ἀριστοκλείδᾳ πρέπει,
> ὃς τάνδε νᾶσον εὐκλεΐ προσέθηκε λόγῳ
> καὶ σεμνὸν ἀγλααῖσι μερίμναις
> Πυθίου Θεάριον.
> The shout [of young men] is appropriate for victory-bearing Aristokleidas, who joins this island to glorious repute and the holy Thearion of the Pythian to shining concerns.

29 The scholia offer three possibilities for the identity of the Thearion, in each case associating it with magistrates known as θεωροί (or for Doric Aegina, θεαροί):

> 122a: ἔστιν ἐν Αἰγίνῃ Πυθίου Ἀπόλλωνος ἱερὸν, ἐν ᾧ οἱ θεωροὶ διῃτῶντο οἱ τὰ θεῖα φυλάσσοντες· θεωροὶ γὰρ οἷον θεοφύλακες. οἱ δὲ, ὅτι ἐν τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος ἱερῷ οἶκός ἐστι καλούμενος Θεάριον διὰ τὸ τοὺς ἄρχοντας, οἳ καλοῦνται θεωροὶ, ἐνταῦθα διαιτᾶσθαι. 122b: Πυθίου Θεάριον: τόπος ἐν Αἰγίνῃ δημόσιος, ἔνθα τὰ συμπόσια· εἴρηται δὲ ἀπὸ τῶν θεωρῶν τῶν εἰς Ἀπόλλωνα πεμπομένων.
> 122a: There is in Aegina a shrine of Apollo Pythios, in which the *theoroi*, who look after divine matters, spend their time. *Theoroi* are *theophylakes*. But others say that in the shrine of Pythian Apollo the house is called the Thearion because the magistrates who are called *theoroi* spend their time there. 122b: Thearion of the Pythian: A public place in Aegina, where there are symposia: it is named from the *theoroi* who are sent to Apollo.

30 Following Klaus Hoffelner, most now identify the Thearion with the foundations of an archaic building dating to the fourth quarter of the sixth century, found north of the temple of Apollo at Kolonna.[60] Its blocks were reused in the third-century-CE wall around the acropolis. The building was in use until fairly close to the time of its deconstruction, based on lists of names[61] and benefactors who funded public dining[62] inscribed on its walls. The lists of names (of magistrates?) and unambiguous references to public feasting are tantalizing in light of the scholia, but it is unclear what relationship, if any, these later epigraphic habits have to the archaic use of the building.[63]

31 It would seem self-evident that the Thearion was a place for *thearoi*, and this is the point upon which the scholia agree with one another. *Theoroi* were well-known magistrates throughout the Greek world, most commonly as a kind of sacred delegation. They were sent out to announce festivals and communities would send them to sanctuaries to accompany athletes, consult oracles, or conduct any other business for which the polity needed a representative.[64] This role most closely resembles the report of scholion 122b. Given that Aeginetans participated enthusiastically in stephanic and epichoric games and that the island hosted games of its own, it is not surprising that the *theoroi* would occupy a prominent location in the town center or that this building would be described by Pindar as σεμνόν in the context of a victory ode.[65] The second report in 122a, which seems to describe magistrates with broader responsibilities, also presents no novelties. Such magistrates are well-attested in Arcadia and Thasos, and it is not impossible that they were present in Aegina as well.[66]

32 Debate about this passage has centered around the question of why the Thearion would be uniquely relevant to the victor Aristokleidas. One possibility is that it was not: after all, in the same clause, Pindar praises the victor for "joining Aegina to glorious repute" (l. 68: ὃς τάνδε νᾶσον εὐκλέϊ προσέθηκε λόγῳ). Just as Aristokleidas brought glory to Aegina, so he honored the envoys that accompanied him (to follow the most common meaning of *theoroi* as sacred ambassadors). However, while Aegina often appears in poems for Aeginetan victors,[67] the Thearion is a more unique utterance and thus may demand a more specific explanation. Ian Rutherford has suggested that Aristokleidas himself may have been a young *thearos*, or the Thearion may have sponsored boys who were not from wealthy families to compete in athletic competitions.[68] It is unclear how often athletes also served as *theoroi*, especially as boys.[69] Alcibiades' notorious behavior in 416 (Andocides 4.26) could provide a partial parallel, or the exception that proves the rule. Likewise, the idea of public sponsorship strains credulity, especially in an avowedly oligarchic polis where athletic success was a cornerstone of family pride. It is also likely to have been unnecessary: even if Aristokleidas was not from a wealthy family, his prior victories at Epidauros and Megara (*Nem*. 3.84) are precisely the kind of early successes that might have allowed an athlete to finance further competition.[70]

33 A third possibility is that the Thearion served as a reference to Aristokleidas' *patra*, because, as noted above, this is one of two surviving Aeginetan odes by Pindar to which a *patra* cannot be assigned. Scholars have drawn a tentative connection with *Nem.* 7, where the victor's father is named Thearion, and thus join *Nem.* 3 to the *patra* Euxenidai (with the caveat that Thearion is not an uncommon name).[71]

34 The *horos* for Apollo Patroios adds a new element to the idea that the Thearion might allude to the victor's family. If gods could be *patroios* of different *patrai*, perhaps Apollo Pythios was *patroios* of the Euxenidai of *Nem.* 7 or another unnamed *patra* to which the victor of *Nem.* 3 belonged.[72] If so, the invocation of the Thearion would have signaled Aristokleidas' *patra* to a contemporary audience as clearly as the name of a *patra* did in other odes.

35 The confusion between the scholia provides some support for this interpretation. Because *theoroi* were relatively ubiquitous in the ancient Greek world, it is surprising that the scholia offer multiple possibilities for interpreting this passage, which suggests that the scholiasts drew on information lost to us and invites the logic of *interpretatio difficilior*.[73] The first solution in 122a, that the *thearoi* attend to "the sacred things" and

are *theophylakes*, is the most difficult to explain, and thus is the most likely to be derived from information lost to us rather than scholastic etymologizing. Custodianship of a cult need not belong to a hereditary group, but certainly could, and is precisely the kind of activity that might render a god *patroios* to a specific *patra*.[74]

36 A relationship between kinship groups and cult activity on Aegina has long been suggested on the basis of allusions in Pindar and the inscribed omphaloi of the Westkomplex. The presence of a *horos* for Apollo Patroios, in conjunction with the comparanda from Thasos, provides new support for these theories and is suggestive of the *patrai's* broader importance in the cultic landscape of Aegina, to which I now turn.

Kinship and Constitutions

37 This re-interpretation of *IG* IV^2 2, 789 raises a further question about how ubiquitous membership in *patrai* was for Aeginetans in the fifth century and earlier.[75] In other communities, *patrai* seem to function as categories of civic belonging in which every citizen would participate, roughly comparable to Athenian phratries.[76] The case of Thasos, where different gods were worshipped as *patroios/e* alongside one another by parallel kin-based groups (fictive though this kinship may be), provides a very close parallel for dispersed phratry worship in Athens, an ultimately inclusive system in which membership in the subgroup mediated membership in the civic body as a whole.[77]

38 Because Aeginetan *patrai* seem smaller in scale than Athenian phratries, some scholars have instead compared them to Athenian *gene*.[78] This comparison is all the more compelling if *patrai* were custodians of cult. But here, too, there are problems. Scholars continue to debate whether being a *gennetes* was a privileged status. While it now seems certain that it was not one by the time that we possess any meaningful testimony on the subject,[79] one cannot exclude the possibility that at some early point in Athens' history, *genos* membership was a coveted status, perhaps related to the Eupatridai.[80] It is also possible that some *gene* were prestigious while others were not: Stephen Lambert notes that the Eteoboutadai, who provided the priestess of Athena Polias and priest of Poseidon Erechtheus, seem to have formed an exclusive-enough group that membership may have been a source of pride, without this being the case for *genos* membership in general.[81]

39 In short, Aegina's *patrai* defy easy comparison to the better-attested Athenian kinship groups. The evident pride taken in *patra* membership by Aeginetans in Pindar's odes is precisely the kind of evidence that is missing in asserting that Attic *gene* were prestigious, while the intimate scale of family relations suggests a less fictive degree of kinship and a smaller overall group size than a phratry (or, indeed, a *genos*).[82] In fact, the Aeginetan *patrai* seem to present precisely the kind of exclusionary kinship group that runs counter to the inclusive function otherwise reconstructed for these kinds of collectives.[83]

40 It is possible that only the elite of Aegina belonged to *patrai*. It is equally possible that *patrai* membership mediated citizenship, and all citizens were members of *patrai*—although citizenship is a slippery concept in and of itself,[84] all the more so as we know nothing about how restricted this status might have been in oligarchic Aegina, let alone what privileges and responsibilities a citizen might possess.[85] The reality is that the

bulk of our evidence is from Pindar, and thus we can only draw conclusions about the *patrai* that furnished athletic victors. But even this is revealing, because it is clear that athletic victors belonged to *patrai* that needed to be commemorated. It is impossible to determine whether this means that *a*) in general, Aeginetans with the financial clout to invest in athletic success and its commemoration were members of *patrai* (and less wealthy Aeginetans were not members of *patrai*) or *b*) all Aeginetans were members of *patrai* but athletic victors tended to be members of prestigious *patrai* (less wealthy Aeginetans might be members of *patrai* that would not merit inclusion in a hypothetical victory ode). Ultimately it does not matter. In either scenario, the *patrai* that won athletic victories appear as exclusive, prestigious groups. Whether these *patrai* existed alongside less-prestigious *patrai* (as the Athenian *genos* Eteoboutadai existed alongside many other *gene*) or actually functioned as a means of exclusion (the way the *gene* may have done at some early point in Athens' history), the end result is nearly the same.[86]

41 It is significant that these groups seem to have been bound by relatively less-fictive ties of kinship. In her comprehensive study of kinship, Sarah Humphreys writes,

> Large-scale descent groups are not a natural phenomenon, as was believed by nineteenth-century historians, but arise from and are sustained by hereditary rights. However, once they are in being—have a name, members, and some collective property—they acquire, to some degree, a cultural life of their own. Their past becomes part of their capital, especially if they are linked to a system of stratification.[87]

42 While this is a comment about the Athenian *gene*, it is salutary for thinking about the Aeginetan *patrai* as well. Kinship groups exist in the institutions that beget them; one should not expect kinship patterns and their importance to be identical from one community to another. In oligarchic Aegina,[88] the families with the money and leisure to invest in athletic victory and, more importantly, the poetic commemoration of that victory, seem to have belonged to *patrai*. This does not require that the *patrai* had a formal public role, but rather a *de facto* importance in defining participation in Aegina's elite. This informal institutional feature may have facilitated the island's oligarchic constitution, although our knowledge of it is sufficiently lacunose that one can only speculate.

Conclusions

43 Scholars have long suggested that Aegina's *patrai* may have engaged in cult activities in a group setting on the basis of references in Pindar's odes and the Westkomplex at Kolonna. The recent publication of a *horos* for Apollo Patroios makes it possible to take this idea and its implications further. There is no compelling reason to associate this block with the Athenian occupation of Aegina in the later fifth century. It was not consecrated to the Ionian Apollo Patroios but rather a local Apollo who is *patroios*, that is, who has a special relationship with one of the *patrai* of Aegina. This *patra* is unnamed but would presumably be obvious in its emic context (as often with the *patroios* inscriptions of Thasos). The presence of an Apollo (who is) Patroios confirms that the Aeginetan *patrai* had tutelary responsibilities over different cults.

44 In the past, scholars have attempted to understand the Aeginetan *patrai* by comparing them to either the Athenian phratries or the Athenian *gene*, with different implications for the scale and social importance of the Aeginetan groups. The relationship between

patra and cult would seem to tilt the balance in favor of the *genos* comparison. And yet, the pride taken in *patra* membership is largely absent from the Athenian material. Rather than invalidating the comparison, this distinction may speak to the different roles of family groupings in democratic Athens and oligarchic Aegina. It is possible that Aegina's *patrai* serve not as a comparison to Athenian systems, but a contrast. Aegina's *patrai*, exclusionary groups that served as sources of pride, may provide an example of what Attic *gene* might have looked like before Cleisthenes' reforms, or even before Solon's.

45 This is not an argument for a "living fossil" in Athens' neighbor or for evolutionary anthropology. Attica and Aegina are close neighbors; it would not be surprising to see similar ways of doing things in the archaic period. But where Athens' *gene* became less and less prestigious to belong to (with a few notable exceptions), perhaps bolstered by Pericles' citizenship law, which, as Josine Blok has recently argued, effectively raised all citizens to the status of *gennetes*,[89] in Aegina the *patrai* remained an essential part of elite self-presentation throughout the first half of the fifth century, until the island's history took a sudden and dramatic turn when it was defeated at the hands of the Athenians in 457.[90]

46 Family cult groupings that were at one point quite similar to one another may have taken on radically different social roles as constitutions and society in these neighboring polities became more and more distinct. The case of the Aeginetan *patrai* thus offers just one example of the institutional diversity of archaic Greece, an acknowledged phenomenon sometimes difficult to explore in detail in light of our exiguous evidence.

BIBLIOGRAPHY

M. Amit, *Great and Small Poleis*, Brussels, 1973 (*Latomus*, 134).

J.P. Barron, "The fifth-century horoi of Aigina", *JHS* 103 (1983), p. 1–12.

J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge, 2017.

F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos: étude d'histoire sociale athénienne – périodes archaïque et classique*, Lille, 1976.

A.P. Burnett, *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford/New York, 2005.

R.D. Cromey, "Apollo Patroos and the phratries", *AC* 75 (2006), p. 41–69.

B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, 2010.

A. Duplouy, "Les Eupatrides d'Athènes, « nobles défenseurs de leur patrie »", *CCG* 14 (2003), p. 7–22.

A. Duplouy, "Observations sur les noms en -ίδης et en -άδης aux époques archaïque et classique", in L. Capdetrey and Y. Lafond (eds.), *La Cité et ses élites: pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, Paris, 2010 (*Études*, 25), p. 307–344.

A. Duplouy, R. Brock (eds.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, 2018.

D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry: myth, history, and identity in the fifth century BC*, Oxford, 2011.

D. Fearn, "Aeginetan epinician culture: naming, ritual, and politics", in D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry*, Oxford, 2011, p. 175–226.

F. Felten, "Aegina-Kolonna: The History of a Greek Acropolis", in F. Felten, W. Gauss, R. Smetana (eds.), *Middle Helladic pottery and synchronisms. Proceedings of the international workshop held at Salzburg, October 31st–November 2nd, 2004*, Vienna, 2007, p. 11–34.

F. Felten et al., "Ägina-Kolonna 2006. Vorbericht über die Grabungen des Fachbereichs Altertumswissenschaften/klassische und frühägäische Archäologie der Universität Salzburg", *ÖJh* 76 (2007), p. 89–119.

F. Felten et al., "Ägina-Kolonna 2007. Vorbericht über die Grabungen des Fachbereichs Altertumswissenschaften/klassische und frühägäische Archäologie der Universität Salzburg", *ÖJh* 77 (2008), p. 47–76.

F. Felten et al., "Ägina-Kolonna 2009. Vorbericht über die Grabungen des Fachbereichs Altertumswissenschaften/klassische und frühägaische Archäologie der Universität Salzburg", *ÖJh* 79 (2010), p. 43–66.

T.J. Figueira, *Aegina. Society and politics*, Salem, N.H., 1981.

T.J. Figueira, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore, 1991.

N. Fisher, "'Aristocratic' values and practices in Aegina: athletes and coaches in Pindar", in Fisher — van Wees (2015), p. 227–257.

A. Furtwängler, *Aegina. Das Heiligtum der Aphaia: unter Mitwirkung von Ernst R. Fiechter und Hermann Thiersch*, Munich, 1906.

M. Giuseppetti (ed.), *Bacchilide. Odi e frammenti*, Milan, 2015.

Hansen, *CEG* = P.A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca: saeculorum VIII–V a.Chr. n.*, vol. I, Berlin/New York, 1983 and P.A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca: saeculi IV a. Chr. n.*, vol. II, Berlin/New York, 1989.

K. Hoffelner, *Das Apollon-Heiligtum: Tempel, Altäre, Temenosmauer, Thearion*, Mainz, 1999 (*Alt-Ägina* I, 3).

S. Hornblower, *Thucydides and Pindar: historical narrative and the world of epinikian poetry*, Oxford, 2004.

S. Hornblower, *Herodotus: Histories Book V*, Cambridge, 2013.

S.C. Humphreys, *Kinship in Ancient Athens: an anthropological analysis*, Oxford, 2018.

E. Irwin, "Herodotus on Aeginetan identity", in D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry*, Oxford, 2011a, p. 373–425.

E. Irwin, "'Lest the things done by men become exitēla': writing up Aegina in a late fifth-century context", in D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry*, Oxford, 2011b, p. 426–457.

N.F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece: a documentary study*, Philadelphia, 1987.

Y. Kalliontzis, N. Papazarkadas, "Tritopatreis in Boeotia", *ZPE* 184 (2013), p. 165–171.

B. Kowalzig, “Musical merchandise ‘on every vessel’: religion and trade on Aegina”, in D. Fearn (ed.), *Aegina: Contexts for Choral Lyric Poetry*, Oxford, 2011, p. 129–171.

S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, 2nd edition, Ann Arbor, 1998.

S. Lambert, “Aristocracy and the Attic genos: a mythological perspective”, in Fisher — van Wees (2015), p. 169–202.

S. Lambert, “The Priesthoods of the Eteoboutadai”, in Z. Archibald, J. Haywood (eds.), *The Power of Individual and Community in Ancient Athens and Beyond: essays in honour of John K. Davies*, Swansea, 2019, p. 163–176.

M.L. Lazzarini, “Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica”, *MAL* 19 (1976), p. 47–354.

LSAG^2 = L.H. Jeffery, A.W. Johnston, *The Local Scripts of Archaic Greece: a study of the origin of the Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B.C.*, revised edition, Oxford, 1990.

H. Maehler (ed.), *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig, 1987 *(Bibliotheca Teubneriana)*.

C. Mann, *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*, Göttingen, 2001 (*Hypomnemata*, 138).

A.D. Morrison, “Pindar and the Aeginetan patrai: Pindar’s intersecting audiences”, in L. Athanassaki, E. Bowie (eds.), *Archaic and Classical Choral Song: performance, politics and dissemination*, Berlin/Boston, 2011a, p. 311–335.

A.D. Morrison, “Aeginetan odes, reperformance, and Pindaric intertextuality”, in D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry*, Oxford, 2011b, p. 227–253.

I. Mylonopoulos, *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, 2003 (*Kernos*, suppl. 13).

R. Parker, “Athenian Religion Abroad”, in R. Osborne, S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford, 1994, p. 339–346.

R. Parker, *Athenian Religion: a history*, Oxford, 1996.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

R. Parker, “Πατρῷοι θεοί: the cults of sub-groups and identity in the Greek world”, in A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (eds.), *Religion and Society: rituals, resources and identity in the ancient Graeco-Roman world: the BOMOS-conferences 2002–2005*, Rome, 2008 (*Analecta Romana Instituti Danici*, 40), p. 201–214.

M. Pavlou, “Fathers in absentia in Pindar’s epinicians”, *GRBS* 52 (2012), p. 57–88.

I. Pfeijffer, *Three Aeginetan Odes of Pindar: a commentary on Nemean V, Nemean III, & Pythian VIII*, Leiden, 1999 (*Mnemosyne*, suppl. 197).

A. Pierrot, “Who were the Eupatrids in Archaic Athens?”, in Fisher — van Wees (2015), p. 147–168.

I. Polinskaya, “Fifth-century horoi on Aigina: a reevaluation”, *Hesperia* 78 (2009), p. 231–267.

I. Polinskaya, *A Local History of Greek Polytheism: gods, people, and the land of Aigina, 800– 400 BCE*, Leiden/Boston, 2013 (*RGRW*, 178).

P.J. Rhodes, “The date of the ‘financial decrees of Callias’ (*IG* I^3 52)”, in A.P. Matthaiou, N. Papazarkadas (eds.), *Axōn: studies in honor of Ronald S. Stroud*, Athens, 2015 (*Hellenike Epigraphike Hetaireia*, 17), p. 39–47.

A. Robu, “Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne”, in P. Brulé (ed.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 277–291.

C. Rolley, “Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos”, *BCH* 89 (1965), p. 441–483.

D. Roussel, *Tribu et cité: études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, 1976.

I. Rutherford, “‘The Thearion of the Pythian one’: the Aeginetan Thearoi in context”, in D. Fearn (ed.), *Aegina: contexts for choral lyric poetry*, Oxford, 2011, p. 114–128.

I. Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: a study of Theōriā and Theōroi*, Cambridge/New York, 2013.

F. Salviat, “Déméter Eleusinié Patroié”, in *Thasiaca*, Athens, 1979 (*BCH*, suppl. 5), p. 407–410.

B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, Munich, 1990 (*Quellen und Forschungen zur antiken Welt*, 5).

A. Snodgrass, *Archaic Greece: the age of experiment*, London, 1980.

G. Welter, “Inseln”, *AA* (1932), p. 162–165.

G. Welter, “Aeginetica XIII–XXIV”, *AA* (1938), p. 480–540.

G. Welter, “Aeginetica XXV–XXXVI”, *AA* (1954), p. 27–50.

U. von Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin, 1922.

D.C. Young, *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago, 1984.

J.A. Zacks, *Agonistic Intertextuality: Studies in Pindar and Bacchylides*, PhD Thesis, University of Washington, 2022.

NOTES

1. Polinskaya (2013), p. 203, n. 267. I find the *horos* interpretation more plausible and will refer to the block as such throughout. See n. 16 for the use history of this object.
2. Polinskaya (2013), p. 203, n. 267, with the famous passage from Plato, *Euthydemus*, 302b–d. This objection need not be decisive. Plato’s passage may be more rhetorical than theological (Parker [2005], p. 22–23; Cromey [2006], p. 57–59), but more importantly, a huge range of deities were *patroios* to different communities: P arker (2008). One might consider the example of *I.Ephesus* 101 (fifth century), which honors both Apollo Patroios and Zeus Patroios: Parker (2008), p. 203. Regardless, I explore a different interpretation of the epithet *patroios* in what follows.
3. On the narrative history of Aegina, see, among others, Amit (1973), p. 9–60; Figueira (1981), (1991), p. 7–128; Irwin (2011a), (2011b).
4. On the problems of chronology, see most recently Irwin (2011a), p. 367–368; (2011b), p. 448–457; Hornblower (2013), p. 232–233.
5. On the specific terminology used see Polinskaya (2009), p. 254–257, with prior discussion.
6. Thuc. 7.57.2; with Barron (1983), p. 2. *LSAG*^{2}, p. 112, 113, no. 19 offers a tentative date of c. 450, whereas Hallof gives a range of 450–431 in *IG* IV^2, 2.
7. *IG* IV^2 2, 1002 (sixth century, omphalos, known only from a drawing), 1062 (second half of the sixth century, grave marker), 869 (first half of fifth century, chamber tomb), 1005 (first half of

fifth century, dedication), 1056 (480–460, bronze vessel), 857 (= *LSAG*², p. 113 no. 18, 475–450, grave marker). Contrast the neatly carved, triangular rho in 903, another grave marker dated to the first half of the fifth century, which also features four-bar sigma.

8. e.g., *IG* IV², 2 754 (second half of the sixth century, dedication), 857, 1056.

9. Early sherds using four-bar sigma may not be Aeginetan: *LSAG*², p. 112, no. 1 (c. 710–700), 2 (c. 650), with p. 110, 439B. Second half of the sixth century: *IG* IV², 2 1061 (cippus). First half of the fifth century: *IG* IV², 2 903 (grave marker), 1058 (prohibition), to which add sculptor signatures from Delphi (*F.Delphes* III, 1 324 = *LSAG*², p. 113, no. 11, c. 500–480) and Olympia (*SEG* 11, 1231 = *LSAG*², p. 113, no. 21, c. 450).

10. For the definitive study of these *horoi* see Polinskaya (2009). On the *temene* as agricultural rather than cultic, see especially p. 244–249.

11. Polinskaya (2009), p. 238 defends the antiquity of this inscription.

12. Furtwängler (1906), p. 6.

13. Barron (1983).

14. Polinskaya (2009).

15. Polinskaya (2009), p. 235. Widths range from 0.223m (798) to 0.26m (800), while thicknesses range from 0.165m (803) to 0.19 (792). Heights vary according to state of preservation, but the tallest preserved is 1.20m (794).

16. The large delta and perpendicular line on the block must shape any interpretation of what it was. One could conceivably argue that it was a wall block and the marks mason's marks, and indeed, some *horoi* from Evraiokastro on Thasos, discussed in more detail below, were also inscribed on existing walls to demarcate space for different deities: Rolley (1965), p. 447, no. 5 and p. 449, no. 9. For another possible wall-block or altar see *SEG* 63, 355, with Kalliontzis — Papazarkadas (2013), especially p. 170–171. However, the scale of the delta, 0.15m tall on a block that is 0.2m tall, is disproportionate to other mason's marks from Aegina and beyond (e.g., *IG* IV², 21006). One might think of the extraordinarily large letters of the sixth-century Gortynian inscription carved around the walls of the Pythion (*IC* IV 10, letter height 0.17–0.25m), although it is difficult to understand why, if the Aeginetan *horos* were part of a larger structure, the inscription would overlap with preexisting marks, rather than avoiding them, and respect the end of the block, rather than continuing onto an adjoining block. Another possibility is that the sequence of inscriptions should be reversed. Since the strokes of the delta and line do not overlap with any characters on the inscription, they could conceivably post-date the *horos* inscription. However, the lambdas are carefully carved within the delta, and the spacing of the letters around the delta and line seem to show awareness of these features (I am grateful to an anonymous reviewer for this observation). Given the inconsistencies in spacing, it is not impossible that the delta was carved carefully around the lambdas, but it seems more likely that the block was recycled, which may make its interpretation as a *horos* rather than an altar or dedication preferable.

17. *IG* IV², 2 801, seen only by Le Bas, does not include the designation *horos temenos*. Some have identified this inscription as a duplicate of 800 (Barron [1983], p. 216; Hallof in *IG* IV², 2), although Fraenkel restores the additional words in *IG* IV 36 without associating it with his 35. Even if the words *horos temenos* should not be restored, this *horos* still differs from the Apollo Patroios *horos* in 1) the pairing of the deities and 2) the use of omega.

18. e.g., *IG* IV 33, 35; Barron (1983), p. 3; *IG* IV² 2, p. 39.

19. *IG* I³ 52. The conventional date for these decrees is 434/3: see Rhodes (2015) for a recent survey of the problem.

20. For different theories on the identity of these deities, see Welter (1954), p. 40; Barron (1983), p. 11; Smarczyk (1990), p. 120–129; Figueira (1991), p. 115–120; Mylonopoulos (2003), p. 49–52; Polinskaya (2009), p. 260–261.

21. Barron (1983), p. 11.

22. Polinskaya (2009), p. 236.

23. For the script of Aegina see *LSAG*[2], p. 109–113.

24. I am grateful to an anonymous reviewer for pointing out that in *IG* IV[2] 2, 799, a *horos* for Apollo and Poseidon, the first two lines feature three-bar sigmas with an obtuse third stroke that resemble earlier Aeginetan inscriptions (see n. 8), although I would emphasize that the rho is exceptional: it is tailed, quite angular, and almost seems to have been cut in the shape of a half hourglass. This sigma may be similarly eccentric. It is also possible that the stonecutter was Aeginetan, as in the case of the grave maker *IG* IV[2] 2, 906, although this raises questions about how comprehensive Athens' expulsion of the Aeginetans was and whether any exiled Aeginetans may have been repatriated, problems beyond the scope of my discussion: see n. 28.

25. Barron (1983) identifies overlaps in hands between the inscriptions we may now term *IG* IV[2], 2 799 and 804 and between 793 and 794, which Hallof follows. Polinskaya (2009), p. 237, n. 19, p. 248–249, with n. 76, also comments on these similarities but ultimately emphasizes the range of hands present. I do not see the oddities of the rho in 799 echoed in 804 but this may be due to the photographs available.

26. I am grateful to an anonymous reviewer for making this suggestion with reference to *Ath. Pol.* 55, 3. On the question of whether this stone was a dedication see n. 16 above.

27. It seems that this question was meant to ascertain that the potential archon was a citizen, but it is very unclear how exactly it achieved this aim. Was this a proxy for land ownership? For phratry membership? For just a few dimensions of the debate see Rhodes (1981), p. 617–618; Lambert (1998), p. 213–216; Parker (2005), p. 16–17; Cromey (2006); Blok (2017), p. 112–113, 124–125; Humphreys (2019), p. 651–652.

28. Parker (1994) on the religion of cleruchs and colonists, especially p. 341: "Some cleruchs—those in Aegina and Salamis—were in fact physically closer to Athens than were inhabitants of the outlying demes, and may have continued to attend the city festivals." For the status of Athenians on Aegina, the most detailed study remains that of Figueira (1991).

29. For a detailed description of the script and commentary on the letter forms, see Polinskaya (2013), p. 619.

30. But see n. 2 above.

31. For Pindar, I follow the text of Maehler (1987) and for Bacchylides, that of Giuseppetti (2015).

32. On *patra* as a technical term and with its more general meaning in Pindar's Aeginetan odes, see Morrison (2011a), p. 316–318.

33. The difference between 6 and 25 victories need not imply any shocking difference in the scale of the *patrai*. As Burnett notes, only thirteen of the Bassidai's twenty-five victories are identified as stephanic, whereas all six of the Blepsiadai's are: (2005), p. 157 n. 2.

34. Bacchylides 12 is quite fragmentary and most of the first 40 or so lines of Bacchylides 13 are missing (the poem can be joined to the *patra* Psalychiadai on prosopographic grounds). One ode for an Aeginetan victor by Simonides is known (507 *PMG*), but little can be said about it because only the first three lines are preserved.

35. It is also possible that other poems performed at the same time would supply this information: see n. 39 below. On putative links between *Nem.* 7 and *Nem.* 3 see n. 71.

36. Mann (2001), p. 200–202; Hornblower (2004), p. 208; Pavlou (2012), p. 60–61.

37. Fearn (2011), p. 176–179.

38. *Isth.* 9 does not record a *patra*, but only eight lines of the poem are preserved.

39. The possibility that multiple poems supplied intersecting information raises the essential question of performance context. For *patrai* as potential audiences see Morrison (2011a), especially p. 318 n. 32, who suggests that emic knowledge would fill in some of the details where *patrai* are not named or that reperformance of odes containing this information may have been

assumed. For the broader implications for composition see Morrison (2011b); Zacks (2022). *Nem.* 3 is somewhat exceptional within the corpus of Aeginetan odes in that references to the victor's family are all but absent: Pavlou (2012), p. 68. Only the victor's father is mentioned, nearly ubiquitous information even for victors outside of Aegina; but see Pavlou (2012) for discussion of the anomalous odes *Ol.* 9 and *Pyth.* 12. It is of course possible, probable even, that the patronym alone informed a contemporary audience of *patra* affiliation. I discuss this problem in more detail below.

40. Burnett (2005), p. 15. In the rites of Damia and Auxesia, ten men are appointed *choregoi* to fund comedic *choroi* of women (Hdt. 5.83), and in the prelude to the first Persian invasion, ten hostages are taken to prevent Medizing (Hdt. 6.73). Polinskaya notes that the late-fifth-century inventory for Mnia and Auzesia's cult includes ten thrones (*IG* IV^2 2, 787, l. 31–32, enumerated as a group), although she is skeptical of the neatness of the number ten: (2013), p. 375–376.

41. Morrison (2011a), p. 316–321; Fisher (2015), p. 234–236.

42. In his comprehensive study of public organization in ancient Greece, Jones (1987), p. 112 writes, "Never in fact does the *patria* (nor, for that matter, the *patra* or *synnome*), despite its occasional appearance in formulas of enrollment, give evidence of a public function of any substance." See further his Index I.A.16 (p. 387–388). The only evidence for Aegina's public organization appears in a second-century grant of citizenship, which mentions enrollment in a phyle and deme of the honorand's choosing, but this may have taken place under Attic influence and is of dubious relevance for the archaic organization of the island: *IG*IV^2 2, 749, l. 43–44, with Jones (1987), p. 73.

43. See Snodgrass (1980), p. 126.

44. Rolley (1965), especially p. 468–477; for caution, see Salviat (1979).

45. Rolley (1965), p. 442–444, no. 2.

46. Rolley (1965), p. 448–449, no. 7. Cf., *IG* XII *Suppl.* 407, Διὸς | Κτησ|ίο Πα|τρώιο.

47. e.g., *IG* XII *suppl.* 355, l. 4 (third century), in which recipients of citizenship are to join whatever *patra* will have them (ἰέναι δὲ αὐτοὺς καὶ εἰς πάτρην ἣν ἂν πείθωσιν).

48. Rolley (1965), p. 458–459. Epithets in *patroios* have also been found elsewhere on Thasos, including *IG* XII *Suppl.* 407, *SEG* 29, 766, and *SEG* 63, 720. It is unclear if all these stones came from the Evraiokastro sanctuary or if the *patrai*'s religious activities were more dispersed: see Salviat (1979). For this meaning of *patroios* in the context of Megara and its colonies, see Robu (2009), especially p. 288. In a study of *theoi patroioi* across the Greek world, Robert Parker raises the salutary objection that the epithet *patroios* is sufficiently ubiquitous that the link with *patrai* at Thasos should perhaps be subordinate to the broader meaning of the epithet: Parker (2008), p. 211 n. 49. While this is an important observation, one wonders to what degree it is useful to rank different motivations or rationales for epithets, as well as whether *patroios* as ancestral is not perfectly compatible with the more specific *patroios* as ancestral to the *patra*, which drew on the logic of paternal descent at least in name.

49. Wilamowitz (1922), p. 403; Farnell (1930), II, p. 60–61; Polinskaya (2013), p. 376. As noted by Wilamowitz, these interpretations are not mutually exclusive. It is also possible that as father of Aiakos, Zeus was *genethlios* for all the Aeginetans, although these lines do seem specific to the individuals in question (thus Farnell).

50. Several cults of Apollo are attested in the scholia to *Nem.* 5.44, including Delphinios, Oikistes, and Domatites. Apollo Pythios appears in *Nem.* 3.70: see n. 72. For Apollo on Aegina see Polinskaya (2013), p. 203–260.

51. I am not persuaded by his alternate suggestions for reading a funerary inscription: [οἶκτιρε Θε]υκλείδαν με ἀγ [αθόν] ("pity Theukleidas, I was good") or [μνῆμα Πολ]υκλειδᾶν με ἀγ̣ [έθεκε] ("monument of [the sons of] Polykleis, he [?] dedicated me"). In the first case, the use of με immediately after the name would be quite strange. Most uses of με in archaic and classical

funerary epigram refer to the stone itself (e.g., Hansen, *CEG* 113, 115, 130, and many more) and when they do refer to the deceased, they do not appear so close to the name (e.g., Hansen, *CEG* 159, 166). While from the fourth century onwards με more often refers to the deceased than the stone, it still does not appear in close conjunction with the name (e.g., Hansen, *CEG* 560, 592) Regarding the second possibility, ἀνατίθημι would be difficult in a funerary setting, as Hallof himself acknowledges.

52. Lazzarini (1976), p. 100, adduces the following examples from her catalogue: 825 (= *IG* XII 5, 147, Delos, mid sixth century), 826 (= *IG* XII 3, 1075, Melos, late sixth century), 914 (= *IG* V 1, 1562, Olympia, early fifth century). An additional inscription, her no. 874 (= *IG* I^3 1007, Athens, early fifth century) may provide a particularly apt comparison if it is a herm for an Attic *genos* Euphronidai, although other explanations, such as otherwise unattested nymphs or similar divine figures, may be preferable: Lazzarini (1976), p. 116–117; Parker (1996), p. 324–325.

53. Polinskaya (2013), p. 306–310, with discussion (and rejection) of the hypothesis that these nymphs relate to the Attic Cape Kolias.

54. Thus Parker (1996), p. 57; Lambert (1998), p. 9; on the flexibility of this termination, see also Duplouy (2010).

55. On the archaeology of this complex see Welter (1932), p. 162; (1938), p. 494–495; Felten (2007), p. 20–22; Felten et al. (2007), p. 89–109; (2008), p. 47–66; (2010), p. 43–50.

56. Polinskaya (2013), p. 374, n. 27.

57. Welter (1932), p. 162; (1938), p. 494–495.

58. Scholia to *Isth.* 6.68 (89d) and *Nem.* 7.70 (103a, b) repeatedly refer to a *patra* as a φάτρια, rather than the expected φράτρια. It is possible that the scholiasts were aware that Aegina had multiple, overlapping kinship groups and thus not all names in *-idai* need refer to *patrai* (see n. 54), although many are explicitly defined as *patrai* in Pindar's poems: see n. 32. It is also possible that the scholia sought to assimilate the *patrai* to more familiar Athenian structures while still maintaining a distinct terminology (e.g., scholion 89d to *Isth.* 6.68 also identifies the Psalychiadai as a *phyle*). The comparison between Attic kinship groups and Aeginetan *patrai* is not limited to the scholia but constitutes an ongoing debate, to which I return in Section III below.

59. Figueira (1981), p. 312–313; Polinskaya (2013), p. 374–376. On the problem of Aeginetan phratries see n. 58.

60. Hoffelner (1999), p. 135–172; Rutherford (2011); Polinskaya (2013), p. 234– 236. This *horos*' measurements are not compatible with the wall blocks from this structure: cf. Hoffelner (1999), p. 136–143 (Thearion) and p. 129–132 (temenos wall).

61. Second century BCE – third century CE: *IG* IV^2 2, 805–834.

62. Third century CE: *IG* IV^2 2, 835–847.

63. For two recent discussions of the problem, see Rutherford (2011) and Polinskaya (2013), p. 236–243.

64. For the definitive study of *theoroi* see now Rutherford (2013), with prior bibliography.

65. The bibliography on athletics and Aegina is vast: for a few recent approaches to the unique dimensionsof sporton Aegina see Mann (2001), p. 192–235; Burnett (2005); Kowalzig (2011); Polinskaya (2013), p. 220–222.

66. Morrison (2011a), p. 318 n. 32; Rutherford (2011); (2013), p. 126–141. Cf. Polinskaya (2013), p. 234, 247, who emphasizes that neither the functions nor the responsibilities outlined in the scholia need be mutually exclusive.

67. e.g., the invocation of Aegina as a *patra*, discussed above. The ubiquity of praise for Aegina forms another distinguishing feature of the Aeginetan odes: see Mann (2001), p. 192–235.

68. Rutherford (2011), p. 125–127; his second suggestion is followed by Pavlou (2012), p. 73.

69. There are those who believe that Aristokleidas was not a boy victor, or that as the poem was delivered late (l. 80, ὀψέ περ), he may have been a *thearos* by the time that it was composed.

However, I am persuaded by Burnett's observation that the victor is elsewhere called καλός and a παῖς (l. 19, 20) and that the discussion of a six-year-old Achilles would be incongruous with an adult man: (2005), p. 142–43, 147, with prior debate.

70. Young (1984), p. 158–162.

71. Burnett (2005), p. 144; Currie (2010), p. 333–338; Rutherford (2011), p. 117. Polinskaya (2013), p. 257–259 suggests that a relationship between the man Thearion and the office of *thearos* may be possible, especially given some evidence for family relationships in the lists of names from the second century BCE, but she does not pursue the connection to *Nem*. 3.

72. Although *Nem*. 3 provides the only evidence for the worship of Apollo Pythios on Aegina, the existence of this cult could reflect close relationships between Aegina and Delphi: Currie (2005), p. 296–343; Rutherford (2011); Polinskaya (2013), p. 248–257. Alternatively, the cult could stem from the regional importance of the closely-related epithet Pythaieus in the Argolid, broadly conceived: Figueira (1981), p. 314–321.

73. e.g., the comment in 122b that the *theoroi* were sent "to Apollo" seems like an attempt to interpret the possessive genitive, since surely Aegina's *theoroi* would be broadly active (see n. 74). As Delphi does not even appear among Aristokleidas' other victories (*Nem*. 3.86), it is hard to see why it would have a special connection to this victor, let alone this victory.

74. This line of thought raises a further problem. Given Aegina's participation in athletics at home and throughout the Greek world, the island must have had *thearoi*, and these officials must have had some relation to a building called the Thearion. But it is again important to emphasize that different magistrate responsibilities need not be mutually exclusive. Especially in the archaic period, an overlap in religious and political authority might even be expected: Rutherford (2011), p. 121–125; (2013), p. 126–141. If there is a connection between the man Thearion of *Nem*. 7 and the architectural Thearion of *Nem*. 3, then Thearion's *patra* Euxenidai, a name which implies goodwill to foreigners, would be particularly appropriate— as has long been recognized (see n. 71).

75. Morrison (2011a), p. 318–319.

76. See n. 42 above.

77. Lambert (1998); Parker (2008); Humphreys (2018), p. 569–625.

78. See Figueira (1981), p. 313, with prior bibliography.

79. Bourriot (1976) and Roussel (1976) present the essential revisions.

80. Thus Parker (1996), p. 65–66; Pierrot (2015); Humphreys (2018), p. 630–654. For an alternate interpretation of the Eupatridai that denies any relationship to the *gene*, see Duplouy 2003.

81. Lambert (2015); (2019), p. 167–169.

82. For instance, the Psalychiadai, commissioners of *Nem*. 5, *Isth*. 5 and 6, and Bacchylides 13, include ties within the extended family (brothers, father, uncle, grandfather). In *Nem*. 4, praise for the maternal uncle Kallikleis (l. 80) ends a stanza devoted to praise for the Theandridai. In *Pyth*. 8, the victor follows the tracks of his maternal uncles and thus increases the reputation of the Meidylid patra (l. 35–38). *Isth.* 8 includes praise for a paternal uncle (l. 66) and *Nem*. 6 for a grandfather (l. 15–16). On family ties within Aeginetan *patrai* see Roussel (1976), p. 52–53; Morrison (2011a), p. 320–321; for a greater degree of fiction in Attic kinship ties see Lambert (1998), p. 9; Blok (2017), p. 100–146.

83. e.g., Parker (1996), p. 63, n. 26: "one wonders whether they are not more exclusive than Attic phratries or tribes"; (2008), p. 208–209.

84. For discussion, see the papers collected in Duplouy — Brock (2018).

85. See n. 3 on the history of Aegina. Oligarchy in particular has been deduced from the revolt of Nikodromos against the *pachees* (Hdt. 6.91), a word also used by Herodotus to describe oligarchic parties in other *poleis* (5.30; 7.156).

86. Some support for option *a*) (not all Aeginetans were members of *patrai*) might be found in the debate about *Nem*. 3, where it is not clear whether Aristokleidas was a member of a *patra*. It is possible that to a contemporary audience, either the reference to the Thearion or the victor's patronym made his *patra* affiliation clear. However, the poem is exceptional among Pindar's Aeginetan odes for its complete lack of family praise: Pavlou (2012), p. 68–75. One explanation is that Aristokleidas was not a member of the *patra* and that this ode, on some level, provides the exception that proves the rule: most victors (who commissioned odes) were members of *patrai* and wanted their odes to highlight this part of their biography. When a victor was not a member of a *patra*, the ode became qualitatively different from other Aeginetan odes. In this reading, *Nem*. 3 might provide some evidence for social mobility or wealth accumulation by Aeginetans who were not members of *patrai*, while highlighting that this state of affairs was unusual. However, this reading leaves open the problem of why the Thearion would be relevant to Aristokleidas' victory. If one must choose between *a*) Aristokleidas was not in a *patra*, his family lacked the resources for athletic competition, and the Thearion sponsored him (and commissioned an ode? See n. 68), or *b*) the reference to the victor's *patra* is encoded in the reference to the Thearion, surely *b*) is preferable.

87. Humphreys (2019), p. 717.

88. See n. 85 above.

89. Blok (2017), p. 217–245.

90. One might note that Pindar's latest ode, *Pythian* 8, dates to 446 and has long been understood to reference Aegina's recent reversals of fortune: e.g., Pfeijffer (1999), p. 429–456. It is striking that even once Aegina was in thrall to its long-time nemesis, the *patrai* remained an essential part of commemorating an athletic victory.

ABSTRACTS

Aegina's *patrai*, family groups known from Pindar's poetry, have long proved enigmatic. A recently published *horos* from Aegina, reading Ἀπόλλονος Πατρ|όιο ("of Apollo Patroios") provides key evidence about their role in archaic Aegina outside of epinician poetry. Rather than being an artifact of Athens' control over Aegina in the fifth century BCE, this *horos* attests to a cult of Apollo that was *patroios* to a given *patra*, that is, entrusted to or otherwise proprietary to them. This interpretation joins other evidence for the *patrai*'s tutelary relationship with Aeginetan cults. Beyond the implications for the organization of cult on Aegina, the exclusivity of the *patrai* provides a contrasting view of kinship groups when juxtaposed with the better-understood Athenian examples and offers an opportunity to consider the institutional diversity of archaic Greece.

Les *patrai* d'Égine, des groupes familiaux connus de la poésie de Pindare, sont longtemps restés énigmatiques. Une borne d'Égine récemment publiée, qui porte l'inscription Ἀπόλλονος Πατρ|όιο (« d'Apollon Patroios »), apporte des éléments essentiels sur leur rôle dans l'Égine archaïque, en dehors de la poésie triomphale. Plutôt qu'une preuve du contrôle d'Athènes sur Égine au V^e^ siècle avant n.è., cette borne atteste l'existence d'un culte d'Apollon en tant que *patroios* d'une *patra* donnée, dont il était tutélaire ou qui lui appartenait d'une autre manière. Cette interprétation vient s'ajouter à d'autres preuves de la relation tutélaire des *patrai* avec les cultes éginètes. Au-delà des implications pour l'organisation du culte à Égine, l'exclusivité des *patrai*

offre une vision contrastée des groupes de parenté lorsqu'elle est comparée aux exemples athéniens, mieux connus. On peut ainsi observer la variété institutionnelle du monde grecque archaïque.

AUTHOR

EVAN VANCE

McGill University

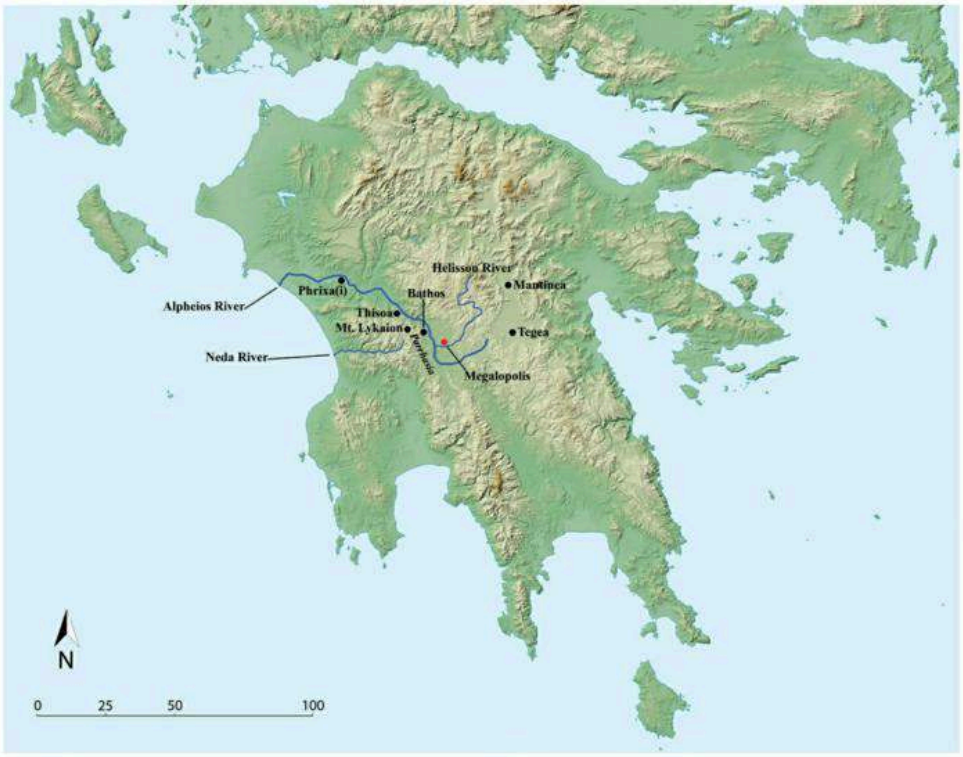
The Arcadian Nymph Anthrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin

Kyle W. Mahoney

AUTHOR'S NOTE

All translations are by the author. I thank Professor Vinciane Pirenne-Delforge and the two anonymous reviewers for *Kernos* for their most helpful comments on this article. I also thank my wife, Nicky, for thoroughly discussing these matters with me.

Fig. 1. Map. Credits: Kyle Mahoney, after a map by E. Gaba, Wikimedia Commons.



Introduction

1 Archaeological work undertaken in southwestern Arcadia during the past two decades has greatly increased our knowledge of the deep prehistory of human and hominin activity in this area. In historical antiquity this region was called Parrhasia, and it constituted one of the major subdivisions of Arcadia. It was home to one of the smaller units that made up the greater *ethnos* of *Arkades*, the *Parrhasioi* (Παρράσιοι).[1] While the exact limits of Parrhasia are not entirely clear, it is generally agreed that it included Mt. Lykaion and the segment of the Megalopolis Basin west of the Alpheios River.[2] Parrhasia was most renowned in antiquity for the sanctuaries of Mt. Lykaion, where Zeus was believed to have been born. The excavations of the Mt. Lykaion Excavation and Survey Project have demonstrated that cult activities at the Ash Altar on the southern peak began in the sixteenth century BC, and there is evidence for even earlier activity dating to the Late Neolithic, Final Neolithic, and Early and Middle Helladic periods.[3]

2 Below and east of Mt. Lykaion, in the western portion of the Megalopolis Basin, excavation and documentation within the lignite mines have revealed evidence for butchering of *Palaeoloxodon antiquus* and *Hippopotamus antiquus* by hominins during the Middle Pleistocene, between 400 and 500 thousand years ago. The sites in question, Marathousa 1 and 2, have been found within the lignite mines opened by the Public Power Company S.A. (Δημόσια Επιχείρηση Ηλεκτρισμού Α.Ε., or ΔΕΗ) for the production of electricity.

3 These two open-air sites were located along the shore of what was during the Middle Pleistocene a shallow paleolake preserved between Lignite Seams II and III.[4] These

Middle Pleistocene sites are the first to be excavated in mainland Greece, and—what's more—they constitute the first Lower Paleolithic sites preserving a combination of lithic and faunal remains to be systematically investigated anywhere in Greece. These fascinating discoveries that are coming to light through the work of the Hellenic Ministry of Culture's Ephoreia of Palaeoanthropology-Speleology, the University of Tübingen, and the Megalopolis Paleoenvironmental Project prompt a reevaluation of ancient perceptions of these geological formations.[5]

4 It is with the ancient understanding of these deposits of lignite that the present article is concerned. It has long been known that the ancient Arcadians pulled large fossils out of the ground in the Megalopolis Basin, and that they identified them as belonging to the characters and beasts of mythology. Pausanias tells us, for example, that in the sanctuary of Asklepios Pais at Megalopolis were dedicated bones larger than those of a human being, and that these bones were said to have belonged to one of the Giants whom Hopladamos assembled for the defense of Rhea.[6] This association is not the only one linking the geology of the Megalopolis Basin with the story of Zeus' nativity. Attested earlier is Anthrakia, who was depicted as one of the nymphs who nursed the infant Zeus on monuments at Tegea and Megalopolis. In what follows, I demonstrate that Anthrakia should be understood as the divine manifestation of the lignite deposits in the Megalopolis Basin, and that, in addition to indicating the religious significance of the local geology, Anthrakia may provide indirect evidence for ancient use of this energy source.

The Evidence: Pausanias on Anthrakia at Megalopolis and Tegea

5 During his travels in Arcadia, Pausanias saw two works of art that depicted the nymph Anthrakia. The first was a table located in the sanctuary of the Great Goddesses at Megalopolis. This table was placed in front of a statue of Herakles, who was identified as one of the Idaian Dactyls:

> κεῖται δὲ τράπεζα ἔμπροσθεν, ἐπειργασμέναι τε ἐπ᾽ αὐτῇ δύο τέ εἰσιν Ὧραι καὶ ἔχων Πὰν σύριγγα καὶ Ἀπόλλων κιθαρίζων· ἔστι δὲ καὶ ἐπίγραμμα ἐπ᾽ αὐτοῖς εἶναι σφᾶς θεῶν τῶν πρώτων. Πεποίηνται δὲ ἐπὶ τραπέζῃ καὶ Νύμφαι· Νέδα μὲν Δία φέρουσά ἐστι νήπιον παῖδα, Ἀνθρακία δὲ νύμφη τῶν Ἀρκαδικῶν καὶ αὕτη δᾷδα ἔχουσά ἐστιν, Ἀγνὼ δὲ τῇ μὲν ὑδρίαν, ἐν δὲ τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ φιάλην· Ἀγχιρόης δὲ καὶ Μυρτωέσσης εἰσὶν ὑδρίαι τὰ φορήματα, καὶ ὕδωρ δῆθεν ἀπ᾽ αὐτῶν κάτεισιν.[7]
> In front is placed a table, upon which have been sculpted two Horai, Pan holding a syrinx, and Apollo playing the kithara. There is also an inscription upon them that says they are of the first gods. Nymphs have also been carved upon the table: Neda is carrying the infant child Zeus, and Anthrakia—a nymph of the Arcadians also—she is holding a torch; and Hagno has in one hand a water jar and in the other hand a phiale; and water jars are carried by Anchirhoe and Myrtoessa, and water seems to be coming down from them.

6 The second depiction of Anthrakia was found on the decorated altar of Athena Alea in her famous sanctuary at Tegea, which Pausanias describes in the following way:

> τῇ θεῷ δὲ ποιηθῆναι τὸν βωμὸν ὑπὸ Μελάμποδος τοῦ Ἀμυθάονος λέγουσιν· εἰργασμέναι δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ Ῥέα μὲν καὶ Οἰνόη νύμφη παῖδα ἔτι νήπιον Δία ἔχουσιν, ἑκατέρωθεν δέ εἰσι τέσσαρες ἀριθμόν, Γλαύκη καὶ Νέδα καὶ Θισόα καὶ Ἀνθρακία, τῇ δὲ Ἴδη καὶ Ἀγνὼ καὶ Ἀλκινόη τε καὶ Φρίξα.[8]

> They say the altar to the goddess was made by Melampous, son of Amythaon. Carved on the altar are Rhea and the nymph Oinoe holding the child Zeus, who is still an infant, and on each side are four figures: Glauke, Neda, Thisoa, and Anthrakia, and on the other side Ida, Hagno, Alkinoe, and Phrixa.

Identifying the Nymphs

7 When discussing the traditions of Mt. Lykaion itself, Pausanias mentions only Neda, Thisoa, and Hagno as the nurses of Zeus,[9] while Callimachus'*Hymn to Zeus* includes only Neda in the Arcadian birth narrative.[10] According to Callimachus, Neda received Zeus from Rhea in Arcadia and proceeded to Crete, where she handed Zeus over to other nymphs: the Meliai, Adrasteia, and Amaltheia. This syncretistic account, which blends the Arcadian and Cretan stories, reflects the same spirit seen in the altar at Tegea, where Ida—the namesake of the mountain in central Crete—is integrated into the scene as one of Zeus' attending nurses. Mt. Ida was, of course, central to the Cretan birth narrative of Zeus, either as the birthplace itself or the location where Zeus was nursed by nymphs and protected by the Kouretes.[11]

8 The nymphs represented on the two Arcadian monuments were not selected haphazardly.[12] We can begin our identifications with the figures of the Tegean altar, since it represents a more elaborated tradition. An Arcadian Alkinoe is unfortunately not known elsewhere, and the ancient homonymous figures cannot be convincingly connected with this nymph.[13] Ida has already been dealt with, and Neda is, of course, the nymph and namesake of the river that rises on Mt. Lykaion and flows westward into the Ionian Sea. Thisoa belongs to the landscape of the northern slopes of Mt. Lykaion, where a homonymous polis has been found and explored on the hill of Lavda. [14] The nymph Hagno was attached to the eastern side of Mt. Lykaion, where a fountain with her name rose in the zone between the Upper and Lower Sanctuaries of Zeus and Pan.[15]

9 Oinoe was a Tegean nymph whom the local writer Ar(i)aithos named as the mother of Pan by the god Aither.[16] Her primacy in the scene on the altar of Athena Alea—where she was represented holding the infant Zeus with Rhea—is thus not particularly surprising. Torsten Mattern has recently made a strong case for connecting Phrixa with the Triphylian polis called Φρίξα or Φρίξαι.[17] This area was incorporated into the Arcadian federal state in the second quarter of the fourth century BC, and Phrixa thus served to underscore the Arcadian identity of this contested zone's inhabitants. This very same sentiment was expressed by the inclusion of a statue of the hero Triphylos on the famous Arcadian monument erected at Delphi after the Battle of Leuktra and the foundation of the Arcadian League.[18]

10 Finally, antiquity knew many figures called Glauke, but for the present case there are three potential candidates (if, that is, this Glauke was not an independent Arcadian nymph). Homer and Hesiod mention a Nereid called Glauke[19]; a famous spring at Corinth was called Glauke[20]; and lastly Tzetzes characterizes Glauke as one of the Meliai who sprang from the blood and genitals of Ouranos.[21] The last choice would make the most sense here, given the fact that the Cretan figure Ida was also represented on the altar. Since the Meliai appear in the Cretan birth narrative of Callimachus,[22] the inclusion of Glauke on the Tegean altar may have intended to underscore further the amalgamation of the two nativity traditions.

11 The Megalopolitan cult table features two more figures that have not yet been discussed. The first, Myrtoessa, is unfortunately not known elsewhere, but her name implies a connection with myrtle. Anchirhoe is difficult, not least because the manuscripts of Pausanias read Ἀρχιρόης, which Ludwig Dindorf emended to Ἀγχιρόης. [23] Since we cannot securely identify an Arcadian Anchirhoe with any of the other homonymous figures known from antiquity, it is not certain that the emendation is necessary. For the form, we can compare ἀρχι-τέκτων, and the notion of a primary or first water nymph that attended Zeus' birth accords well with the nativity as it is presented by Callimachus. In his *Hymn to Zeus*, after giving birth Rhea finds herself in a Parrhasian landscape without any waters, and she therefore must strike the earth to bring forth the stream that is subsequently named in honor of Neda.[24] This Ἀρχιρόη could thus represent a local, Arcadian reflex of the same theme. If the emendation to Anchirhoe is accepted, there are nymphs with this name found in Argive tradition, [25] and her inclusion could thus aim to highlight a connection with this neighboring region.

Anthrakia

12 Anthrakia is the only figure with this name known from antiquity. Commentators have focused mainly upon the detail from the Megalopolitan table, where she was represented as holding a torch. Madeleine Jost notes the somber tone and suggests cautiously that she may be an allusion to the cave where Zeus was born.[26] Starting from a consideration of water-carrying women in mystery cults associated with Demeter, Christopher Faraone proposes that the scene on the table in the sanctuary of the Great Goddesses may imply a narrative wherein Zeus was first threatened with fire (Anthrakia) and subsequently saved by the water-carrying nymphs.[27] According to Faraone, this may reflect "an ancient protective ritual performed at birth… that involved passing a newborn through or over a fire or bringing a torch or glowing ember near to it."[28]

13 Jennifer Larson, however, has connected Anthrakia with charcoal and argued that "Anthrakia's name refers to the fact that the heavily wooded mountains are a source of charcoal."[29] Larson compares Pausanias' description of the image of Eileithyia at Aigion, [30] who was represented as holding a torch, in order to explain Anthrakia's torch, which is thus appropriate for a birth scene. I believe that Larson has hit closest to the mark, but we can be even more specific.

14 We do not have an exact date for the foundation of Megalopolis, and the creation of the city is best understood as a process that extended from the immediate aftermath of the Battle of Leuktra in 371 BC into first part of the 360s BC.[31] The development of Megalopolis was certainly an integral policy of the newly created Arcadian League, a federal state that over the course of the 360s BC came to unite the entire central Peloponnese.[32] In any event, the territory allotted to the new city included a sizeable zone along the Alpheios and Helisson rivers. Within this area are the lignite deposits mentioned in the introduction. Lignite, or brown coal, is a combustible form of coal that is dark brown to black in color, and it can be burned to produce low-cost, effective electricity.[33] A survey of the lignite deposits near Megalopolis was undertaken in 1957 in order to assess their general suitability. Surface mining subsequently commenced in 1969, and the three mines at Choremi, Kyparissia, and Marathousa

reached their maximum yield in the first decade of the 2000s, when between 13 and 15 million tons of lignite were produced per year for the generation of electricity.[34]

15 In antiquity, some of these deposits would have been visible, and the use of lignite for combustion has recently been detected through the analysis of dental calculus from human remains dating to the thirteenth and twelfth centuries BC at neighboring Tiryns, although the lignite in question seems not to have come from the Megalopolis deposits.[35] Lignite and charcoal are similar in appearance, so much so that Theophrastus documents the use of the term ἄνθραξ ("charcoal") to denote what must be lignite:

> οὓς δὲ καλοῦσιν εὐθὺς ἄνθρακας τῶν ὀρυττομένων διὰ τὴν χρείαν εἰσὶ γεώδεις, ἐκκαίονται δὲ καὶ πυροῦνται καθάπερ οἱ ἄνθρακες. Εἰσὶ δὲ περί τε τὴν Λιγυστικὴν ὅπου καὶ τὸ ἤλεκτρον, καὶ ἐν τῇ Ἠλείᾳ βαδιζόντων Ὀλυμπίαζε τὴν δι' ὄρους, οἷς καὶ οἱ χαλκεῖς χρῶνται.[36]
>
> Of those materials which are dug up to be used, those which they simply call *anthrakes* are similar to earth, and they are kindled and burnt just like charcoal. These [deposits] are found around Liguria, where there is also amber, and in Elis, as one proceeds to Olympia along the route through the mountain; smiths also make use of these [resources].

16 Towards the end of the nineteenth century—well before any mining operations commenced—A.G. Bather and V.W. Yorke noted near Kyparissia the existence of "a considerable peat-field which has been on fire twice during the present century."[37] They associated a spring in the vicinity with the one called Olympias by Pausanias.[38] According to the perigete, fire came up near to this spring (καὶ πλησίον τῆς πηγῆς πῦρ ἄνεισι), and it makes sense to associate this combustion with the presence of lignite. The Arcadians told Pausanias that the Gigantomachy happened here, so we can be sure that the local geology had a formative impact on myth production and storytelling.[39] It is highly significant that this story is ascribed to the neighborhood of Bathos, where Pausanias locates biennial mysteries in honor of the Great Goddesses.[40] The fact that a representation of Anthrakia was found within the sanctuary of the Great Goddesses in Megalopolis cannot be accidental. Note the words Pausanias uses when repeating the Arcadian report on the matter: λέγουσι δὲ οἱ Ἀρκάδες τὴν λεγομένην γιγάντων μάχην καὶ θεῶν ἐνταῦθα καὶ οὐκ ἐν τῇ Θρᾳκίᾳ γενέσθαι Παλλήνῃ, καὶ θύουσιν ἀστραπαῖς αὐτόθι καὶ θυέλλαις τε καὶ βρονταῖς.[41] The similarity in sound of ἐν τῇ Θρᾳκίᾳ and Ἀνθρακία is striking (compare ἐν Θρᾳκίᾳ, without the definite article), and it may suggest a close connection between the figure of Anthrakia and the Arcadian location of the Gigantomachy. Whatever the case, the juxtaposition of a rite for the Great Goddesses at Bathos with the fire that emerged from the spring, on the one hand, and the presence of Anthrakia on the cult table in the sanctuary of the Great Goddesses at Megalopolis, on the other hand, must be indicative of a genuine connection. Note too that the meaning of the toponym Βάθος ("Depth") may imply an area where lower layers of the stratigraphic sequence were exposed.

17 I therefore submit that Anthrakia is the nymph of the lignite deposits in the Megalopolis Basin. Her name is best understood literally as "She who pertains to the lignite" or "She who is in the lignite."[42] This solution makes the most sense of the nymphs included on the politically charged altar of Athena Alea, where Neda and Hagno represent the Pan-Arcadian sanctuary of Mt. Lykaion, Thisoa symbolizes the newly fortified settlement on the hill of Lavda on the north slopes of Mt. Lykaion,

Phrixa points to the recently incorporated territory of Triphylia, and Oinoe stands for the powerful city-state of Tegea. When the temple and altar were constructed, perhaps around 345–335 BC,[43] Megalopolis—whose territory included Thisoa and the sanctuaries on Mt. Lykaion—seems to have been heading its own Arcadian League with Tegean support against Mantinea and her allies, a situation that had first emerged in 363 BC when Mantinea contested the League's use of sacred money from Olympia.[44] During this time, Thisoa's location on the border with Elis became extremely important for Megalopolis, since Elis was allied with Mantinea.[45] Accordingly, the Tegean altar's nymphs emphasize the important sites of this reduced League centered on Megalopolis and Tegea: Anthrakia (Megalopolis), Oinoe (Tegea), Neda/Hagno (Mt. Lykaion sanctuaries), Thisoa (Alpheios Valley), and Phrixa (Triphylia).[46] Ida and Glauke, if she is to be identified with one of the Meliai, provide a link with the Cretan nativity story, and we must assume that Alkinoe too held some greater significance.

18 The table from the sanctuary of the Great Goddesses at Megalopolis is probably earlier than the altar of Athena Alea, since Thisoa is absent while all the other identifiable figures belong to areas proximal to the Great City.[47] The table may therefore date close to the foundation of Megalopolis, and Jost has presented strong arguments for dating the foundation of the cult and sanctuary of the Great Goddesses to the early years of the city's existence.[48] Neda is given priority, and Mt. Lykaion's Hagno is present as well. Anthrakia, of course, belongs to the immediate neighborhood of the city. Even if Anchirhoe/Archirhoe and Myrtoessa are obscure, they, Neda, and Hagno all emphasize water and the pouring thereof. These features may in fact have greater significance for the region of Parrhasia, since Laurent Dubois' etymology traces the name back to παν- and *-ϝρατ- (from the root of ῥαίνω, 'sprinkle'), and thus the toponym would mean "all-sprinkled (i.e., well-watered) land."[49]

19 While clearly an important supernatural figure who could be utilized to represent the territory of Megalopolis among the other cities of the Arcadian League, Anthrakia may have held greater religious significance. Both the earlier excavations undertaken by Konstantinos Kourouniotis and those of the more recent Mt. Lykaion Excavation and Survey Project recovered lamps from the Ash Altar of Zeus Lykaios on the southern peak of Mt. Lykaion.[50] At least some of these lamps date to the Late Classical period, and they may imply nocturnal or early morning rituals. Anthrakia's torch thus could have served to imply the hour at which the birth was believed to have taken place. The torch —and perhaps also a setting in the very early morning—are reminiscent of the notion that infants are "brought into the light" through a successful birth. The etymology of the cult epithet Λυκαῖος and the toponym Λύκαιον, both of which probably refer to the twilight of dawn, is especially significant in this regard.[51] We can point to the birth of Arcadian Hermes in his *Homeric Hymn* as a potential parallel:

> ἀλλ᾽ ὅτε δὴ μεγάλοιο Διὸς νόος ἐξετελεῖτο,
> τῇ δ᾽ ἤδη δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο,
> εἴς τε φόως ἄγαγεν, ἀρίσημά τε ἔργα τέτυκτο·
> [...]
> **ἠῷ**ος γεγον**ὼ**ς μέσῳ ἤματι ἐγκιθάριζεν,
> ἐσπέριος βοῦς κλέψεν ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος
> τετράδι τῇ προτέρῃ, τῇ μιν τέκε πότνια Μαῖα.[52]
> But when indeed the mind of great Zeus was coming to fulfillment, and the tenth month was fixed in heaven for her, she[53] led [him, i.e., Hermes] into the light, and noteworthy deeds were accomplished [...] born at dawn, by mid-day he [Hermes]

was playing the kithara, at evening time he stole the cattle of far-shooting Apollo,
on the fourth day of the month, that on which lady Maia bore him.[54]

20 In sum, Anthrakia is the embodiment of the lignite deposits found in the Megalopolis Basin. As such, she was the religious figure who represented the newly founded Great City most directly in the tradition of Zeus' nativity, and we can place her securely among the other mythological motifs that this geological formation inspired. These motifs include the Gigantomachy, association with which was also encouraged by the occasional recovery in the lignite of ancient fossils from the extinct large fauna that once inhabited the area.[55] Fossils prompted other associations as well. Indeed, as I mentioned earlier, Pausanias says that in the sanctuary of Asklepios Pais at Megalopolis were deposited the bones of one of the giants assembled by Hopladamos for the defense of Rhea. Accordingly, we have here yet another connection linking material gathered from the lignite deposits with the story of Zeus' birth.[56] Anthrakia thus presents us with an example of how local topography, geology, and ecology came to be expressed in Arcadian religious tradition, and she demonstrates that the zone of lignite deposits was in some sense felt to have a feminine productive character, not dissimilar from that which was more typically associated by ancient Greeks with springs, caves, and trees.[57]

Anthrakia: Preserver of Trees?

21 This last point is why Anthrakia is unlikely to have been connected with charcoal, the production of which is highly labor intensive and wasteful. Charcoal manufacturers first had to harvest the necessary amount of wood, which was then partially combusted at high temperatures in earth or pit kilns that fostered a low-oxygen environment.[58] These traditional methods result in a quantity of charcoal that amounts to only 15 to 25 per cent of the harvested dry wood weight, and, in order to make a ton of charcoal, one would need between ten and 24 cubic meters of harvested wood.[59] The resulting product is nearly pure carbon, burns cleanly, and has a high energy density in comparison with its very low mass density. Because it is essentially smokeless, charcoal is the preferred traditional fuel for indoor use.[60] The use of charcoal for household fuel, however, typically accounts for only a small fraction of that needed for metallurgy. It has been estimated that 90 kilograms of wood were necessary to smelt one kilogram of copper. Similarly, traditional iron production in bloomery hearths and forges demanded up to 20 kilograms of charcoal (80 kilograms of wood) for one kilogram of hot metal. Given the perennial need for copper, bronze, and iron artifacts, it is easy to see how the demands of metallurgy led to massive deforestation in Mediterranean regions.[61] In addition to metallurgy, we must also consider the fuel requirements of industries involved in the production of ceramic and vitreous materials. Indeed, the work of Buckley et al. on human remains from Late Bronze Age Tiryns and Chania found chemical evidence for lignite in the dental calculus of both male and female individuals, who, they cautiously suggest, may have been craftspeople of different social statuses.[62]

22 A nymph of charcoal is therefore unlikely, not least because trees are so frequently associated with nymphs. Indeed, a hamadryad (ἁμα-δρυάς) was literally coeval with her tree. There are even ancient stories that relate the sad fates of mortals who cut trees belonging to nymphs, and similar beliefs persisted into relatively recent times.[63] A more appropriate comparison that supports Anthrakia's attachment to lignite is

offered by nymphs associated with water sources. The first century AD epigrammatist Antipater of Thessalonike provides a fitting example:

> Ἴσχετε χεῖρα μυλαῖον, ἀλετρίδες· εὕδετε μακρά,
> κἢν ὄρθρον προλέγῃ γῆρυς ἀλεκτρυόνων·
> Δηὼ γὰρ Νύμφαισι χερῶν ἐπετείλατο μόχθους·
> αἱ δὲ κατ᾽ ἀκροτάτην ἀλλόμεναι τροχιήν,
> ἄξονα δινεύουσιν· ὁ δ᾽ ἀκτίνεσσιν ἑλικταῖς
> στρωφᾷ Νισυρίων κοῖλα βάρη μυλάκων.
> γευόμεθ᾽ ἀρχαίου βιότου πάλιν, εἰ δίχα μόχθου
> δαίνυσθαι Δηοῦς ἔργα διδασκόμεθα.[64]
> Hold your mill-working hand, grinding women. Sleep late, even if the roosters' voice foretells dawn. For Demeter prescribed the hands' toils to the Nymphs; and they, leaping down onto the top of the wheel, spin its axle, which with its winding spokes turns the heavy cavities of the Nisyrian millstones. We get a taste of ancient life again, if we learn to feast on Demeter's works without toil.

23 The waterwheel is driven by the power of the watery nymphs, who thereby conserve the energy of human muscles and allow for a better life. I suggest that Anthrakia represented something similar for the ancient Arcadians. Just as grinding grain had required the work of the women's muscles, so too does charcoal demand both the lives of the trees themselves and the intensive labor of the charcoal producers. Charcoal is therefore not so much a natural resource as a manufactured product. The lignite associated with Anthrakia, however, must have been interpreted as a natural resource, akin to the water that powered the wheel. The Nymphaion near Apollonia in Illyria provides us with another excellent parallel, since it had as its focal point a continuous flame fueled by bituminous deposits. Coins of Apollonia represent three nymphs dancing around this fire, and the nearby asphalt mines at Selenike were of economic importance to the city.[65] Thus, deposits of fossil fuels indicated the presence of nymphs, and these resources were subsequently harvested. The existence of the nymph Anthrakia may similarly imply that the lignite deposits in the Megalopolis Basin were being utilized already by the fourth century BC, if not earlier. The Late Bronze Age evidence from Tiryns and Chania is especially interesting here, and the association of Anthrakia with the nativity of Zeus in Arcadia—a story that certainly reaches far back into the prehistoric past[66]—may imply that these resources were recognized at an early date.[67]

24 This is not to say that charcoal production ever ceased, but it is worth considering the benefits that even limited harvesting of the lignite deposits would have brought.[68] Use of lignite in domestic contexts should probably be excluded, but if it was mined to account for a share of the energy demanded by the metalworking and ceramic industries, then one result would have been a decrease in the harvesting of trees for fuel. In this sense, Anthrakia fits well within the community of nymphs, since she could have contributed to the preservation of some of her arboreal sisters. From a more practical perspective, burning lignite for fuels required by these industries would have offered economic benefits by circumventing the need to purchase costly charcoal, which in turn could have reduced the cost of finished metal and ceramic goods. If we envision the next step—that of trading the harvested lignite—the economic benefits could have increased even further.[69] While all of this is indeed conceivable, it must be admitted that direct archaeological evidence to corroborate such hypotheses is lacking. We may hope, however, that future investigations in the Megalopolis Basin and further applications of scientific analyses will shed additional light on the history of Anthrakia.

BIBLIOGRAPHY

A.G. Bather, V.W. Yorke, “Excavations on the Probable Sites of Basilis and Bathos”, *JHS* 13 (1892–1893), p. 227–231.

R.S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, 2010.

J. Beloch, *Griechische Geschichte*, vol. III, part 2, 2nd ed., Berlin/Leipzig, 1923.

S. Buckley, R.C. Power, M. Andreadaki-Vlazaki, M. Akar, J. Becher, M. Belser, S. Cafisso, S. Eisenmann, J. Fletcher, M. Francken, B. Hallager, K. Harvati, T. Ingman, E. Kataki, J. Maran, M.A.S. Martin, P.J.P. Mcgeorge, I. Milevski, A. Papadimitriou, E. Protopapadaki, D.C. Salazar-García, T. Schmidt-Schultz, V.J. Schuenemann, R. Shafiq, I. Stuijts, D. Yegorov, K. Aslihan Yener, M. Schultz, C. Spiteri, P.W. Stockhammer, “Archaeometric evidence for the earliest exploitation of lignite from the bronze age Eastern Mediterranean”, *Scientific Reports* 11: 1 (2021), Article Number 24185.

E.R. Caley, J.F.C. Richards, *Theophrastus on Stones: Introduction, Greek Text, English Translation, and Commentary*, Columbus, 1956.

M. Casevitz, M. Jost, J. Marcadé (eds.), *Pausanias: Description de la Grèce VIII: L’Arcadie*, Paris, 1998.

P. Chantraine, *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.

D. Dimitrakopoulos, E. Vassiliou, P. Tsangaratos, I. Ilia, “Environmental Management of Mine Water, Considering European Water Legislation. Case Study of Megalopolis Mines”, *Bulletin of the Geological Society of Greece* 43: 4 (2010), p. 1688–1696.

L. Dubois, *Recherches sur le dialecte arcadien*, vol. II: *Corpus dialectal*, Louvain-la-Neuve, 1988.

S. Dušanić, *Arkadski Savez IV Veka* (with English Summary), Belgrade, 1970.

C.A. Faraone, “Salvation and Female Heroics in the Parodos of Aristophanes’ *Lysistrata*”, *JHS* 117 (1997), p. 38–59.

N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford, 1959.

S. Hornblower, “When Was Megalopolis Founded?”, *ABSA* 85 (1990), p. 71–77.

C. Jones, *Lignites: Their Occurrence, Production and Utilisation*, Dunbeath, 2016.

M. Jost, *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, Paris, 1985.

M. Jost, “Nouveau regard sur les Grandes Déesses de Mégalopolis: influences, emprunts, syncrétismes religieux”, *Kernos* 7 (1994), p. 119–129.

M. Jost, “Mystery Cults in Arcadia”, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London/New York, 2003, p. 143–168.

K. Kavouridis, “Lignite industry in Greece within a world context: Mining, energy supply and environment”, *Energy Policy* 36 (2008), p. 1257–1272.

G.E. Konidaris, V. Tourloukis, G. Boni, A. Athanassiou, D. Giusti, N. Thompson, G. Syrides, E. Panagopoulou, P. Karkanas, and K. Harvati, “Marathousa 2: A New Middle Pleistocene Locality in the Megalopolis Basin (Greece) with Evidence of Hominin Exploitation of Megafauna (*Hippopotamus*)”, *PaleoAnthropology* 2023: 1 (2023), p. 34–55.

K. Kourouniotis, “Ἀνασκαφαὶ Λυκαίου”, *AE* (1904), col. 153–214.

I. Kralli, *The Hellenistic Peloponnese: Interstate Relations. A Narrative and Analytic History, from the Fourth Century to 146 BC*, Swansea, 2017.

J. Larson, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford, 2001.

K. Mahoney, “Thoughts on Landscape, Religion, and Toponymy in the Pylian Archive”, in R. Pierini and T. Palaima (eds.), *Classical Continuum: Meetings on Aegean Studies (MASt)*, Winter 2022, § 35–55 (https://continuum.fas.harvard.edu/mast-winter-seminar-2022-friday-february-25-summaries-of-presentations-and-discussion/) (accessed 17 March 2024)

T. Mattern, “Geschichte Thisoas”, in Mattern and Goester (2023), p. 131–146.

T. Mattern and Y.C. Goester, *Thisoa am Lykaion. Ergebnisse der Forschungen*, Wiesbaden, 2023.

A. Mayor, *The First Fossil Hunters: Dinosaurs, Mammoths, and Myth in Greek and Roman Times*, Princeton/Oxford, 2000.

E.I. Mcqueen, “Some Notes on the Anti-Macedonian Movement in the Peloponnese in 331 B.C.”, *Historia* 27: 1 (1978), p. 40–64.

T.H. Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen, 2002.

T.H. Nielsen, “The Arkadian Confederacy”, in H. Beck, P. Funke (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge, 2015, p. 250–268.

N.J. Norman, “The Temple of Athena Alea at Tegea”, *AJA* 88: 2 (1984), p. 169–194.

E. Østby, “The Classical temple of Athena Alea at Tegea”, in E. Østby (ed.), *Tegea* II: *Investigations in the Sanctuary of Athena Alea 1990–94 and 2004*, Athens, 2014, p. 317–351.

E. Panagopoulou, V. Tourloukis, N. Thompson, A. Athanassiou, G. Tsartsidou, G.E. Konidaris, D. Giusti, P. Karkanas, K. Harvati, “Marathousa 1: a new Middle Pleistocene archaeological site from Greece”, *Antiquity Project Gallery* 343 (2015).

E. Panagopoulou, V. Tourloukis, N. Thompson, G. Konidaris, A. Athanassiou, D. Giusti, G. Tsartsidou, P. Karkanas, K. Harvati, “The Lower Palaeolithic site of Marathousa 1, Megalopolis, Greece: Overview of the evidence”, *Quaternary International* 497 (2018), p. 33–46.

D.G. Romano, “Mt. Lykaion as the Arcadian Birthplace of Zeus”, in T.S. Scheer (ed.), *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland / Nature – Myth – Religion in Ancient Greece*, Stuttgart, 2019, p. 219–237.

D.G. Romano, M.E. Voyatzis, “Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 1: The Upper Sanctuary”, *Hesperia* 83: 4 (2014), p. 569–652.

J. Roy, “The Parrhasians of Southwestern Arkadia”, *C&M* 64 (2013), p. 5–47.

A. Sarris, E. Kokinou, E. Aidona, N. Kallithrakas-Kontos, P. Koulouridakis, G. Kakoulaki, K. Droulia, O. Damianovits, “Environmental study for pollution in the area of Megalopolis power plant (Peloponnesos, Greece)”, *Environmental Geology* 58 (2009), p. 1769–1783.

V. Smil, *Harvesting the Biosphere: What We Have Taken from Nature*, Cambridge, MA/London, 2013.

V. Smil, *Energy and Civilization: A History*, Cambridge, MA/London, 2017.

R. Stiglitz, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname* ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ *und seine Grundlagen*, Vienna, 1967.

H. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, Paris, 1981.

A. Vergados, *The Homeric Hymn to Hermes: Introduction, Text and Commentary*, Berlin/ Boston, 2012.

M.E. Voyatzis, "How Ancient is Arcadia? What the Archaeology Tells Us", in K. Tausend (ed.), *Arkadien im Altertum / Ancient Arcadia. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft / History and Culture of a Mountainous Region*, Graz, 2018, p. 37–55.

J.W. de Zeeuw, "Peat and the Dutch Golden Age: The historical meaning of energy-attainability", *A.A.G. Bijdragen* 21 (1978), p. 3–31.

NOTES

1. Roy (2013).
2. Pausanias (8.27.4) includes in his list of Parrhasian settlements the following places: Lykosoura, Thoknia, Trapezous, Proseis, Akakesion, Akontion, Makaria, and Dasea; see Jost in Casevitz — Jost — Marcadé (1998), p. 219. Modern scholars have added Basilis, Bathos, and Kypsela, although the status of the latter two is not clear; Roy (2013), p. 6–9.
3. Romano — Voyatzis (2014).
4. Panagopoulou et al. (2015); (2018); Konidaris et al. (2023).
5. A summary of the most recent discoveries is found at https://chronique.efa.gr/?kroute=report&id=18541 (G. Mouratidis) (accessed 17 March 2024).
6. Paus. 8.32.5.
7. Paus. 8.31.3–4.
8. Paus. 8.47.3.
9. Paus. 8.38.2–3.
10. Callimachus, *Hymn* 1.10–54.
11. For the ancient sources, see Verbruggen (1981), p. 27–49.
12. Stiglitz (1967), p. 19–20, 89; Jost (1985), p. 246–247; Jost in Casevitz — Jost — Marcadé (1998), p. 236, 275.
13. *RE* I, 2 (1894), col. 1544, *s.v.* Alkinoe (2) (K. Wernicke).
14. Mattern — Goester (2023).
15. Paus. 8.38.3–4; on the Hagno Fountain, see Romano — Voyatzis (2014), p. 630.
16. Ar(i)aithos *BNJ* 316, fr. 4, with commentary by Madeleine Jost and James Roy; Larson (2001), p. 155.
17. Mattern (2023), p. 133; the identification is also made by Larson (2001), p. 309, n. 107.
18. *F.Delphes* III.1, 3 and 10.
19. Homer, *Iliad* 18.39; Hesiod, *Theogony* 244.
20. Paus. 2.3.6.
21. Tzetzes, *Theogony* 99–105; cf. Hes., *Theog*. 187. In this same passage, Tzetzes counts Ida among the Meliai as well.
22. Callimach., *Hymn* 1.46–47.
23. See the Apparatus Criticus prepared by Casevitz in Casevitz — Jost — Marcadé (1998), p. 91.
24. Callimach. *Hymn* 1.10–41.
25. One Anchirhoe was the daughter of Neilos and mother of Aigyptos and Danaos, whose children migrated to Argos, while another was the daughter of the river Erasinos; *RE* I, 2 (1894), col. 2106, *s.v.* Anchiroe (1) and (3) (K. Wernicke). There is also an Anchirhoe, wife of Penthilos, who was a descendant of Neleus (Hellanikos *BNJ* 4, fr. 125; Paus. 2.18.8). Thus, an Anchirhoe could equally mean to connect Arcadia with Messenia.

26. Jost (1985), p. 247; Jost in Casevitz — Jost — Marcadé (1998), p. 236.

27. Faraone (1997), p. 50–51.

28. Faraone (1997), p. 51, n. 50.

29. Larson (2001), p. 153, 309, n. 107 (quote).

30. Paus. 7.23.5–6.

31. Hornblower (1990).

32. See Nielsen (2015).

33. On the formation and qualities of lignite, see Jones (2016), p. 1–8; for the deposits in Greece, p. 38–42.

34. Kavouridis (2008), p. 1264; Sarris et al. (2009), p. 1772–1773. The fourth mine, at Thoknia, closed in 1994; Dimitrakopoulos et al. (2010), p. 1692. See also: https://www.ppcgroup.com/en/ppc-group/business-areas/conventional-generation/ (accessed 18 March 2024).

35. Buckley et al. (2021). The authors suggest that the lignite came from deposits near Olympia and Pyrgos, a 150km journey overland to Tiryns, and they posit that this may indicate that the quality of the lignite was understood to be better than that from the Megalopolis Basin. This is of course possible, but we should also keep in mind the possibility of seaborne trade, as well as the control of these different resource deposits by different political entities in the Peloponnese. For an overview of lignite use in pre-industrial times, see Jones (2016), p. 16–19.

36. Theophrastus, *De lapidibus* 16; Caley — Richards (1956), p. 85–86. On the etymology, see Beekes (2010), vol. I, p. 105, *s.v.* ἄνθραξ.

37. Bather — Yorke (1892–1893), p. 227.

38. Paus. 8.29.1.

39. Mayor (2000), p. 198; Voyatzis (2018), p. 43–44.

40. Paus. 8.29.1; Jost (1994); Jost (2003), p. 156.

41. "The Arcadians say that the battle told of the gods and Giants happened here and not in Pallene in Thrace, and they sacrifice here to the lightning and gales and thunder."

42. Compare, for example, Οὐρανία, Χθονία, and Ἀλία. On the formation of the word, see Chantraine (1933), p. 35–36.

43. Norman (1984), p. 190–194; Østby (2014), p. 341–346.

44. Nielsen (2002), p. 490–492; Kralli (2017), p. 17–24.

45. Mattern (2023), p. 139–141.

46. It is also possible that Philip II of Macedon had restored the League in its entirety after the battle of Chaironeia in 338 BC; Beloch (1923), p. 175–177; Hammond (1959), p. 571; Dušanić (1970), p. 312; Mcqueen (1978), p. 50. The dedication of the Stoa of Philip at Megalopolis is to be connected with his visit to Arcadia, and we learn from Polybius and Livy that he secured territory for both Megalopolis and Tegea; see Demosthenes 18.295 (tacit Arcadian support for Philip); Paus. 8.7.4, 30.6 (stoa); Polybius 18.14 and Livy 38.34 (territory for Tegea and Megalopolis). On these concessions of Philip II, see Kralli (2017), p. 59–63.

47. Mattern (2023), p. 136.

48. Jost (2003), p. 153.

49. Dubois (1988), vol. II, p. 134–135.

50. Kourouniotis (1904), col. 164; Romano — Voyatzis (2014), p. 615, 622.

51. See Mahoney (2022), § 40–42 for the Indo-European and ancient Greek evidence.

52. *Homeric Hymn* 4.10–12, 17–19.

53. The subject is unclear, but it could be either Zeus or Maia; see Vergados (2012), p. 231–232.

54. See also Hom., *Il.* 16.187–188 (Polymele bears Eudoros to Hermes; αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόν γε μογοστόκος Εἰλείθυια | ἐξάγαγε πρὸ φόωσδε καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγάς: "But indeed when Eileithyia, who brings the birth pangs, led him out to the light and he saw the rays of the sun..."); *HH* 3.115–

119 (Leto bears Apollo to Zeus; εὖτ᾽ ἐπὶ Δήλου ἔβαινε μογοστόκος Εἰλείθυια, | τὴν τότε δὴ τόκος εἶλε, μενοίνησεν δὲ τεκέσθαι. | ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήχεε, γοῦνα δ᾽ ἔρεισε | λειμῶνι μαλακῷ, μείδησε δὲ γαῖ᾽ ὑπένερθεν· | ἐκ δ᾽ ἔθορε πρὸ φόωσδε, θεαὶ δ᾽ ὀλόλυξαν ἅπασαι: “When Eileithyia, who brings the birth pangs, stepped on Delos, indeed then childbirth seized her [Leto], and she desired to give birth. She threw her arms around a palm tree, and she planted her knees in the soft meadow, and the earth smiled underneath, and he [Apollo] sprang forth into the light, and the goddesses all cried out in thanksgiving”).

55. Mayor (2000), p. 98–99.

56. Paus. 8.32.5, 36.2–3. Note also the bones of Orestes (Herodotus 1.67–68; significantly, Lichas the Spartan got his information about the location of the bones from a smith) and the tusks of the Kalydonian boar (Paus. 8.46.1) in Tegea.

57. See Larson (2001), p. 8–11.

58. Smil (2017), p. 165–167, with fig. 4.14.

59. Smil (2013), p. 137.

60. Smil (2013), p. 136–138; Smil (2017), p. 164–169.

61. Smil (2013), p. 137–138.

62. Buckley et al. (2021).

63. Larson (2001), p. 73–78.

64. *Greek Anthology* 9.418.

65. Larson (2001), p. 162–163.

66. See Romano (2019).

67. Note the remarks of Jost (2003), p. 156, on the nature of the mysteries of the Great Goddesses at Bathos: “The ceremony… was thus related to a natural phenomenon and it is reasonable to accept that it addressed old divinities of nature.”

68. For an example of what access to such resources can mean, see the study of de Zeeuw (1978), which analyzes the role that peat resources played in the rise of the Dutch Republic during the seventeenth century.

69. The likelihood of this possibility is supported by the fact that the study which identified lignite use for combustion during the thirteenth and twelfth centuries BC at Tiryns suggests that the lignite in question came from the northwestern Peloponnese; Buckley et al. (2021).

ABSTRACTS

This article discusses the Arcadian nymph Anthrakia, whom Pausanias saw sculpted upon a table in the sanctuary of the Great Goddesses in Megalopolis and on the altar of Athena Alea in Tegea. Anthrakia is known only from these two monuments, where she appeared among other nymphs who attended the infant Zeus after his birth in Arcadia. On the Megalopolitan table, she held a torch, and her name (< ἄνθραξ: “charcoal”) and iconography have prompted several interpretations. For example, her torch has been understood as a reference to the dark cave where Zeus was born, or as indicative of an ancient ritual performed after birth, while her name has suggested a connection with mountain sources of charcoal. I suggest that Anthrakia is in fact the nymph of the lignite (brown coal) deposits in the Megalopolis Basin, which since 1969 have been mined by Greece’s Public Power Company S.A. (Δημόσια Επιχείρηση Ηλεκτρισμού A.E., or ΔΕΗ) for the production of electricity. As such, I posit that she served to represent the

neighborhood of the newly founded city of Megalopolis in the Arcadian tradition of Zeus' nativity. The article concludes by discussing the further potential religious implications of a nymph associated with this geological formation, as well as the possibility of early fossil fuel use in southwestern Arcadia.

Cet article traite de la nymphe arcadienne Anthrakia, que Pausanias a vue sculptée sur une table dans le sanctuaire des Grandes Déesses à Mégalopolis et sur l'autel d'Athéna Aléa à Tégée. Anthrakia n'est connue que par ces deux monuments, où elle apparaît parmi d'autres nymphes qui ont assisté l'enfant Zeus après sa naissance en Arcadie. Sur la table de Mégalopolis, elle tient un flambeau et son nom (< ἄνθραξ : « charbon ») ainsi que son iconographie ont donné lieu à plusieurs interprétations. Par exemple, sa torche a été comprise comme une référence à la grotte obscure où Zeus était né, ou comme l'indication d'un ancien rituel effectué après la naissance, tandis que son nom a suggéré un lien avec les gisements montagneux de charbon. Je suggère qu'Anthrakia serait en fait la nymphe des gisements de lignite (charbon brun) du bassin de Mégalopolis qui, depuis 1969, sont exploités par la compagnie publique d'électricité grecque S.A. (Δημόσια Επιχείρηση Ηλεκτρισμού Α.Ε., ou ΔΕΗ). En tant que telle, elle aurait servi à représenter le quartier de la ville nouvellement fondée de Mégalopolis dans la tradition arcadienne de la nativité de Zeus. L'article se referme sur une discussion quant aux autres implications religieuses potentielles d'une nymphe associée à cette formation géologique, ainsi que sur la possibilité d'une utilisation précoce de combustibles fossiles dans le sud-ouest de l'Arcadie.

AUTHOR

KYLE W. MAHONEY

Swarthmore College

Incantations for Initiation: Ritual Hexameters, Curse Tablets, and Sacred Rites in Classical Sicily

Christopher S. Atkins

I thank Jessica Lamont, whose generous feedback and support at every stage of this project was invaluable; Jennifer Larsen, Laura Nasrallah, and Brad Inwood for their comments on earlier drafts; the two anonymous reviewers of Kernos for their thorough edits and constructive suggestions, which greatly improved the manuscript; and Vinciane Pirenne-Delforge for helpful feedback and many useful edits. Versions of this article were presented at the Ancient Greek Magic seminar at Yale University (April 2022) and a meeting of the Society for Ancient Mediterranean Religions in Denver, Colorado (November 2022).

1 The sacred landscapes of western Sicily in the late Archaic and Classical periods were sites of vibrant ritual activity. A dense constellation of divine-human interactions is captured in documentary and material remains of ritual in the western Sicilian polis of Selinous (Selinunte). Established by Megara Hyblaea in the mid-to-late seventh century BCE (Diod. Sic. 13.59.4; Thuc. 6.4.2), this coastal *apoikia* constituted a Mediterranean crossroads for Greeks, Phoenicians, Elymians, and still other ethnic groups, many of which are documented in Selinous' epigraphical and archaeological records.[1] West of the city's acropolis and its seven monumental temples on the far side of the Modione river stood the Gaggera Hill and its cultic precincts, sacred to (Zeus) Meilichios and (Demeter) Malophoros, among others.[2] The Malophoros precincts attest to a chthonic ritual zone in which Demeter, Persephone, and Hekate were invoked and worshipped. Through a localized analysis of documentary and material remains connected to these precincts, drawn together through the lens of ritual and initiation, I argue that the Getty Hexameters (*SEG* 61.755)—an opisthographic lead tablet that contains a hexameter ritual text and fashions itself as a container of sacred words and protective *pharmaka*, including the so-called *Ephesia grammata* and a mythic story involving Demeter, Persephone, and Hekate—offer evidence for a long murky but once lively world of ritual poetry used in rites of initiation.[3]

2 Many aspects of the Getty Hexameters make sense within a context of initiation. This includes their specific language (*atelestos/ateleia* and *hieron epos*), ritual schemas (instructed concealment), intended aim (protection from harm), themes and divine cast of goddesses (milk, Demeter, Persephone, and Hekate), and context (sacred spaces, cultic architecture, iconography, and ritual deposits). On the one hand, I read the leaden verses locally with reference to a plausible setting on the Gaggera Hill in sacred precincts devoted to the same female deities that feature in the hexameters. On the other hand, I examine them more broadly with reference to Eleusinian and Orphic myth and ritual. For this broader context, I consider the *Homeric Hymn to Demeter*, initiation rites in the telesterion, the Derveni Papyrus as a witness to *hieroi logoi* and the incanting practices of *magoi* and *mystai*, and certain Bacchic-Orphic lamellae for their mythic motifs and ritual resonances with the Getty Hexameters' verses.[4]

3 In arguing thus, I offer an alternative to a dominant paradigm in scholarship that asks whether the Getty Hexameters (GH) are evidence for "magic" or mysteries, presuming that the two constitute alternative hypotheses. For instance, Richard Janko argues that the hexameters have "nothing whatever to do with mystery-cult or Orphism and is instead a late fifth-century hexametric incantation against witchcraft into which an earlier spell is embedded."[5] In stark contrast to Janko, William Furley defends a fully Dionysiac reading of the GH: "the Getty narrative is nothing other than the sacred narrative of Dionysos' birth", composed by "an *Orpheotelestēs*" for initiates.[6] It is no surprise then that the entry on the GH in the *Oxford Classical Dictionary* includes the section, "Magic *vs*. Mysteries".[7] Yet, as Ian Rutherford emphasizes in his study of the GH's poetics, the text as we have it is complex and polyvalent: it may be seen as "the result of a process of *bricolage* from different poetic or ritual genres" (2013: 167). In particular, he tentatively suggests that the GH may represent an intermingling of the ritual poetics of an incantation-paean and "the language of mystic cult" (2013: 168). Building on Rutherford's insight and overcoming the dichotomy between "magic" and mysteries, this article demonstrates that the GH's ritual poetry is incantatory and initiatory.[8] What scholars variously categorize as "magic" and mysteries operated in a shared domain.[9] In this article I reorient the question around the specific ritual practices of incantation and initiation, while nevertheless acknowledging the long-standing debates about the category of "magic".[10]

4 The plan of the article is as follows. First, I briefly consider the *lex sacra* from Selinous, a lead tablet featuring cathartic rites and chthonic divinities, as evidence for civic ritual in Selinous that requires public cultic space and civic objects for purification and protection against vengeful spirits of the dead.[11] Following this, I interpret the GH as an alternative ritual mechanism for obtaining protection. The presence of the goddesses worshipped on the Gaggera Hill in the GH provides an intriguing connection between sacred space and sacred words. This *local* ritual convergence leads to a consideration of the presence of a *wider* frame of reference in myth and ritual, Eleusinian and Orphic. Finally, I provide a localized analysis of the ritual poetics of Selinous's curse tablets to consider the ways in which they participate in and exploit their deposit locations in both the Buffa necropolis and the Malophoros *temenos*. I attend especially to the curse tablets' use of the terms *ateleia* and *atelestos* to demonstrate how they resonate with a variety of sources, including the GH, in relation to initiation, rites, and understandings of the Underworld.

A sacred law

5 The Selinuntine *lex sacra* (*SEG* 43.630; *NGSL* 27; *CGRN* 13)[12] is found on a large tablet (59.7cm [W] × 23cm [H]). The tablet, inscribed in three hands, dates to the first half of the fifth century BCE.[13] The tablet was separated into two sides by a bronze bar in the middle, to which it was attached by three nails, making the two sides inverted relative to each other.[14] The tablet demonstrates need for purification and protection from avenging spirits, and constitutes indirect evidence for the presence of alternative modes of both arousing and appeasing haunting divine forces in Selinous. Most salient to this function of the tablet is the role of the *elasteros* as a chthonic, punishing figure in column B of the tablet.[15] This column, which contains instructions for individuals seeking to be purified from *elasteroi*, includes the following:

> If anyone wishes to purify themselves from either a foreign or ancestral [*elasteros*], an audible or a visible one, let them purify themselves just as the *autorrektas* does when he is purified of an *elasteros*.[16]

6 The *lex* distinguishes between different types of *elasteroi*—here we see an *elasteros* that is πατρῶιος (an ancestral evil spirit) and an *elasteros* that is ξενικός (a spirit from outside the family or the spirit of a foreigner). There are also *elasteroi* that are brought about by some form of heinous murder and *elasteroi* that are triggered by something other than murder. Purification from an *elasteros* in the *lex* can be understood as release from the contamination and anger of a polluting spirit.[17] A basic conceptual framework can be supplied from depictions of the avenging dead in Greek epic and tragedy. Consider Odysseus's encounter with the soul of Elpenor in Book 11 of the *Odyssey*.[18] Elpenor's *psychē* is the first Odysseus encounters in the nether-realm: "First to come was the soul of my comrade Elpenor | for he has not yet been buried under earth of wide ways" (οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης).[19] Elpenor then warns Odysseus that, should Elpenor remain ἄθαπτος, he will become θεῶν μήνιμα for Odysseus—a cosmically sanctioned source of divine wrath.[20] This notion is similarly found in Teiresias's speech in Sophocles's *Antigone*, where he emphasizes to Creon that the lack of proper funerary rites and deficient attendance to the dead has turned the gods away from the city and thus away from the seer himself. He claims, "the gods no longer receive the sacrificial prayers or the flame that consumes the thigh bones, and the cries that the birds shout out no longer provide me with signs [...] for they have eaten fat mixed with the blood of the slain."[21] It should come as no surprise then that the *elasteros* or *alastor* is also frequently associated with miasma stemming from bloodshed.[22] In Aeschylus's *Agamemnon* we hear of an avenging "thrice-fattened family *daimōn*", and Clytemnestra herself pronounces that "the ancient, bitter *alastor* of Atreus" has appeared in the form of "the corpse's wife" and "repaid him", thereby linking herself and the bloodshed to an ancestral, avenging spirit.[23] Against this background, column B of the *lex sacra* presents a ritual means of obtaining purification and protection from vengeful spirits.[24]

7 In light of the *lex sacra*'s rituals for purification and protection, the Selinuntine curse tablets become particularly relevant to the ritual environment. If the offering to the impure spirits is understood as an attempt to appease the hostile daemon and thereby keep it out of the community and in the land below,[25] the depositing of inscribed leaden curses can be understood as an antonymic ritual activity intended to arouse these or similar subterranean forces. Even more importantly, the GH can help us reconstruct other cultic activities in Selinous and fill out alternative modes of harnessing the divine

and seeking protection from harmful netherworld potencies. Whereas the *lex sacra*'s ritual apparatus includes sacrifices, libations, *theoxenia*, and purifications, and whereas it is physically much larger and contains clear public dimensions, such as the requirement that ritual purification from *elasteroi* take place "at the public altar" (ἐπὶ τõι βομõι τõι δαμοσίοι, B 10),[26] the GH presents purification and healing via incantations without an explicit appeal to performance in the public sphere. To these sacred verses on lead we now turn.

Ritual hexameters

8 The Getty Hexameters are mythologically imbued ritual poetry to be performed for protective purposes as sacred and immortal verses and words. It is quite likely that they constitute an alternative mechanism of harnessing divinity for protection.[27] Rather than being competing explanations of their function and setting, as is standardly supposed, these ritual hexameters bind incantations ("magic") and initiations (mysteries) together.

Sacred Words

9 The GH is structured by a fourfold invocation of the healing god: "Paean, to every place you send *alexima pharmaka*" (Παιήων, σὺ δὲ πάντοσ' ἀλέξιμα φάρμακα πέμπεις),[28] or "[Paean,] to every place you bring cures and are good" ([Παιήων, σὺ δ]ὲ πάντοσ' ἀκεσφόρος ἐσσὶ καὶ ἐσθ[λός]).[29] The tablet opens as follows (though note the incipit lacuna):[30]

> [...]ΤΑΙΣ[31][...]... καὶ οὐκ ἀτέλεστ' ἐπᾳείδω.
> ὅστις τῶνδ' ἱερῶν ἐπέων ἀρίσημα καλύψει
> γράμματα κασσιτέρωι κεκολαμμένα λᾶος ἐν οἴκωι,
> οὔ νιν πημανέουσιν ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών,
> οὐδ' ὅσα πόντωι βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη
> ...and I sing incantations that are not *atelesta*.
> Whoever hides in a house of stone the notable letters
> of these sacred words inscribed on tin,
> as many things as broad Earth nourishes shall not harm him
> nor as many things as much-groaning Amphitrite rears in the sea.

10 The beginning includes a self-referential construal of the incantation as οὐκ ἀτέλεστ'. In the publication of the *editio princeps* in 2011, David Jordan rendered the phrase as "I do not utter the profane".[32] This translation fits with his preliminary suggestion that the tablet contained "traditional *legomena* of a rite of initiation into the worship of Demeter and Core".[33] Unfortunately, the late Jordan's monograph was not published before his passing, and his suggestive but clearly undeveloped interpretation has been swiftly, but I think too hastily rejected. Jan Bremmer, for instance, plainly objects to the rendering of the opening line: "The expression has nothing to do with initiation", adding that Jordan's interpretation is "completely off the mark".[34] Roy Kotansky likewise comments: "The sentence [...] belongs to common epic phrasing that simply states that the speaker is not enchanting things that will pass 'unfulfilled'; it refers to the overall effectiveness of the incantation."[35] Such a view is reflected in Janko's rendering, "and the spells that I sing are not unfulfilled".[36] It is true that the valence of *atelestos* as "unfulfilled" or "incomplete" is well attested in epic,[37] and τέλει τελέαν

ἐπαοιδήν is a recognizable coda.[38] It is additionally true that Jordan's initial translation neither fully captures the verb ἐπαείδω nor satisfactorily represents the two negatives in οὐκ ἀτέλεστ'.

11 Yet the facile dismissal of a connection with initiations deserves reconsideration. Not only does the term *atelestos* refer to the "uninitiated" in the plays of Euripides and the dialogues of Plato,[39] but it is also used in this way in cultic and ritual inscriptions. A sacrificial regulation involving initiation into a Dionysiac cult bars the *atelestoi* or "uninitiated" (in contrast to, inter alia, the [νεό]βακχος and the μύστης) from participation in the cultic procedure.[40] Similarly, a boundary-marker set at the edge of a shrine of Zeus Hypatos in Paros (fifth century BCE) forbids (οὐ θέμις) *atelestoi* and women from entering.[41] Finally, an opisthographic stele containing a dossier of cultic regulations of an anonymous goddess found at Marmarini (ca. 225–150 BCE) distinguishes between initiates (the *tetelesmenos*) and uninitiates (the *atelestos* and *amuetos*). The stele, published only in 2015, includes prohibitions against *atelestoi* from entering the *prothyron* or entranceway of the temple and from approaching the altar without proper purification.[42] These three cultic and ritual inscriptions, diverse as they are, present uses of *atelestos* in which restrictions are placed on uninitiated individuals' access to rituals or cultic space on the grounds of purity, sacrality, and/ or secrecy. Further, as I discuss below, the term was also used by ritual specialists *in Selinous*—indeed, in the very precincts devoted to the chthonic goddesses—in a *polyvalent* way by drawing on *atelestos*/*ateleia* as both "ineffective" *and* as "without rites." The Selinuntine curse tablets show that the usage of *atelestos* as referring to effectiveness need not preclude an added ritual valence. The commonplace epic formula in which *atelestos* refers to the *effectiveness* of something is undoubtedly at play in the opening of the GH, but this does not exclude an added *initiatory* sense. The use of the term should be interpreted in the context of the ensuing reference to sacred words and the instruction for ritual concealment, and in the context of the chthonic precincts from which it likely hailed.[43]

12 I understand GH's opening as a statement that it contains an incantation "not ineffective" *and* "not uninitiated"—that is, an incantation containing powerful words (and matters) for initiation, beneficial words employed in the context of initiation. It is worth recalling Rutherford's suggestion that the Getty Hexameters are the result of a process of "oral bricolage" between an incantation and the language of a mystic cult (2013: 167–168). The polyvalent use of *atelestos*—that is, with an incantatory and initiatory valence—works well with such a reading. The opening can be understood as the composer's framing device by which he self-referentially points to certain elements of the ensuing text of the GH, including the mythic narrative that follows and pertains to the very goddesses sacred to its Selinuntine precincts. I do not intend to offer an interpretation of the Getty Hexameters in its entirety; rather, my proposal pertains to the opening instructions and the spells embedded within it—in particular, the core mythic story and the use of the *Ephesia grammata.*

13 The GH's opening can be fruitfully brought into connection with the aspects of secrecy, intimacy, and the sacred found in *hieroi logoi*,[44] given the hexameters' self-presentation as a container of sacred words. The notion that the GH's "sacred words" are not a variant for *hieroi logoi* because the latter are generally *aitia* or origin stories for rituals, not sacred utterances themselves, as some have suggested,[45] is both tenuous methodologically and probably misguided. Methodologically, this approach does not

permit the GH the ability to revise or nuance our understanding of *hieroi logoi*, as it assumes instead that we already know what *hieroi logoi* were and that GH is not *that*. Yet what if the GH opens new possibilities instead of merely conforming to late examples familiar from the Greek mainland ?[46] Orphic-Bacchic gold lamellae and the Derveni Papyrus present valuable early evidence. In the case of the latter, the papyrus itself dates from the second half of the fourth century BCE, the poem certainly earlier.[47] The Derveni Papyrus presents itself as an interpretation of Orpheus's *hieros logos*.[48] Further, some of the Orphic-Bacchic lamellae, themselves considered *hieroi logoi*, begin self-referentially with instructions for the ritual use of the tablet's inscribed sacred words, like the GH.[49] Tablet B10 from Hipponion (ca. 400 BCE) begins with the self-referential statement, "This is the work of Memory" (Μναμοσύνας τόδε ἔργον, l. 1), while B1 from Petelia (fourth c. BCE) concludes with the same statement, to which it adds, "write this" (τόδε γραψ[, l. 12–13).[50] These lamellae provide ritual instructions for the use of secret words by the initiate—words that will procure safety for their voyage to the next life. Both the GH and these lamellae begin (or, in the case of B1, conclude) with a *self-referential* statement and with instructions for their ritual use as a container of sacred words that grant safety to their users.[51]

14 The GH also exhibits a strategy of ritual protection from hostile forces via telestic incantations and sacred verses similar to what we find in the Derveni Papyrus. Thus, before interpreting the theo-cosmogonic sacred word of Orpheus, the Derveni commentator mentions the activities of *magoi* who ward off malevolent spirits through sacrifices and incantations. Following a lacunose discussion of Erinyes, Eumenides, souls, and *daimones* in the framework of retribution and cosmic justice, the Derveni scribe writes (col. VI [= 46], l. 1–5, 8–10):[52]

> ... libations and sacrifices appease the Erinyes [or souls].[53] An incantation of the *magoi* can remove the *daimones* who impede; *daimones* who impede are [to be considered][54] souls. The sacrifice is performed by the *magoi* because of this, as if they were paying retribution... The *mystai* make a preliminary sacrifice to the Eumenides in the same way as the *magoi*; for the Eumenides are souls.

15 The *magos*' incantation, introduced in a framework of initiation, performs a function similar to the GH's sacred words: a powerful ritual song against evil and hostile divinities.

16 The connection between the incanting *magos* in the Derveni Papyrus and the verbal *pharmaka* in *GH* is further strengthened by Plutarch's claim that those possessed by *daimones* are taught by *magoi* to recite the *Ephesia grammata*.[55] These are the very immortal verses that feature in the GH. In fact, an imperial-era Greek ritual formulary describes the *Ephesia grammata* as ὁ λόγος ὁ Ὀρφαϊκός and directs for them to be inscribed for a binding ritual,[56] and another formulary cites the *Ephesia grammata* before referring to initiation into the mysteries of the Idaean Dactyls (l. 13–15: τετέ[λ]εσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέβην Δακτύλων).[57] Despite the later dates of these sources, their testimony provides important witness to the ways in which the *Ephesia grammata* were understood in antiquity in a frame of reference both incantatory *and* initiatory. The hostile subterranean *daimones* (note: [δ]αίμονες οἱ κατὰ [γῆς] in *P.Derv.* 3.6 [Piano 2022]),[58] "avenging souls", are similar to the *elasteroi* that we encountered in the Selinuntine sacred law's rites of purification and protection—haunting forces which plausibly also lie behind the apotropaic deployment of *alexima pharmaka* in the GH. Also significant is that the libation offered in the Derveni Papyrus (*choai*) is of milk and water, not wine,[59] which is reminiscent of the prominence of milk (and the she-goat or

kid) in the texts associated with the *Ephesia grammata* and the Orphic-Bacchic golden tablets, as discussed below.

17 The performative and rhetorical self-fashioning of the GH as divine utterance—an incantation not *atelesta*, a container of sacred and immortal words and verses—can be understood with reference to the prominence of ritual concealment in initiation rites. The pervasive binary between initiated and uninitiated in the sacred words of Orphic initiators and the designation of the contents of *hieroi logoi* as *aporrēta* for the uninitiated and the GH's self-fashioning as a *hieron epos* to be hidden away in a house of stone—plausibly a temple—suggest that these immortal verses were incantations like those sung by the *magoi* of the Derveni Papyrus.[60] GH's connection between cultic secrecy *(kalupsei)*[61] and sacrality *(hieron epos)* corresponds to the Derveni Papyrus's claim that Orpheus's *hieros logos* is a sacred tale not for the many—he "ordered them to put doors to their ears"—but for those "pure in hearing".[62] Such a notion was not exclusive to Orphic rites. Thus, the *Homeric Hymn to Demeter* narrates Demeter's revelation of the mystery rites to the kings Triptolemus and Diokles and the leaders Eumolpos and Keleos as follows:

> she revealed the conduct of her rites and taught her Mysteries to all of them, holy rites that are not to be transgressed, nor pried into, nor divulged. For great awe of the gods stops the voice. Blessed is the mortal on earth who has seen these rites [ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων], but the uninitiate who has no share in them [ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος] never has the same lot once dead in the dreary darkness. (Trans. Foley 1994.)[63]

18 Auditory and visual sensory experience are both prominent here: the *makarismos* is pronounced upon the one who has *seen* the rites,[64] and the solemnity of what is seen restrains *utterance*.[65] Additionally, the motif of the concealment of sacred rites is here conceptually linked to the uninitiated — *atelēs hierōn* — as doomed to dreary darkness once dead.[66] The cluster of sacred words and holy rites, ritual concealment and secrecy, and the demarcation of a binary between initiated and uninitiated using *atelēs* for the latter marks a strikingly similar assemblage to what we find in the opening of our leaden hexameters, commencing as they do by fashioning themselves as an incantation "not *atelesta*", a container of powerful sacred words to be hidden away. This cluster of connections is significantly strengthened by the fact that both the *Homeric Hymn to Demeter* and the GH center on rites associated with Demeter and Persephone, the former a nurse and a nurturer in *HHDem*, not unlike the milk-heavy goat in the GH.

The Mythic Story

19 The GH's central mythic story, which strikingly centers on the very goddesses sacred to the Gaggera Hill, also exhibits similarly rich connections with both Eleusinian and Orphic material. I suggest that it is precisely these verses to which the composer refers when fashioning the ensuing contents of the GH as matters he will incant that are οὐκ ἀτέλεστ'. This is a tale for use in initiation.

20 The "immortal verses" offer a narrative (GH 8–20):[67] an unnamed child departs Persephone's Garden, "down the shady mountains in a dark and glistening land" (κατὰ σκιαρῶν ὀρέων μελαναύγει χώρωι), and leads a she-goat, described as sacred to Demeter, for milking (τὴν τετραβήμονα παῖς ἀγίην Δήμετρος ὀπηδόν). This holy attendant of Demeter, characterized for her incredible supply of rich milk (αἶγ

ἀκαμαντορόα νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος | βριθομένην), follows torch-bearing goddesses (ἔπεται <δὲ> θεαῖς πεπιθοῦς φαιναῖς [λ]αμπάδας).[68] The tale then turns to Hekate Enodia ("in the road") and describes her as leading (or perhaps being led by) an unnamed other and, more importantly, shouting in a frightening voice (φρικώδει φωνῆι) that she has come by her own command through the night (αὐτοκέλευστος ἐγὼ διὰ νύκτα) and that she makes divine utterances (λέγω [θ]εοφρας[...]).[69]

21 The ritual setting and objects and cast of female deities resonate locally with the chthonic precincts on the Gaggera Hill. The Malophoros precincts, sacred to Demeter herself, strikingly included space sacred to Hekate within it, including a small temple and an altar.[70] Indeed, among the abundance of votive deposits in the Malophoros complex, some objects were deposited in specific locations, including a significant number of lamps near the enclosure dedicated to Hekate. These alert us to a possible presence of nocturnal ceremonies, as well as rites conducted by women, since loom weights, associated with female labor, are prominent within the broader assemblage of deposits.[71] Indeed, in connection with the Hekate shrine, it is significant that one of the only iconographic representations found in our sanctuary west of the Modione river is a relief of the Rape of Kore[72]—the episode famously told in the *Homeric Hymn to Demeter*.[73] When compared with the elaborately decorated urban sanctuaries of Selinous, the scarcity of architectural decoration in the sanctuary beyond the Modione to the west presents a clue to just how significant the relief depicting Kore's abduction would have been for the worshippers.[74] The presence of this prominent iconography alerts us to a mythological frame of reference with which the GH would evoke and ritually capitalize on. It is from Persephone's garden that the child departs and leads Demeter's devoted she-goat in obedience to the goddesses with torches ablaze at night.[75] The sanctuary architecture itself is also important; a propylon was added to the Malophoros sanctuary in 420 BCE. According to Allaire Stallsmith, this, "intended to evoke Eleusinian parallels",[76] would have effectively restricted the entrance to the space, as at Eleusis. The possible modelling of the Gaggera Malophoros precinct after Eleusis would bear ritual significance and add architectural support for the hypothesis of initiatory rites which were barred from prying eyes.

22 The interplay of the Rape of Kore and the light-bearing Hekate in Eleusinian myth and ritual proves relevant to this connection between Demeter's sanctuary and the GH. Consider the *Homeric Hymn to Demeter*'s narration of the search for Kore, which includes the following scene with Deo and Hekate bearing torches ablaze:

> For nine days divine Deo roamed over the earth, holding torches ablaze in her hands; in her grief she did not once taste ambrosia or nectar sweet-to-drink, nor bathed her skin. But when the tenth Dawn came shining on her, Hekate met her, holding a torch in her hands, to give her a message. She spoke thus... (Trans. Foley 1994.)[77]

23 According to later ancient testimony, this narration formed the mythic background of a ritual drama that was performed in Eleusinian Mystery rites in the telesterion.[78] According to Plutarch, the initiation process, which he introduces by appeal to the ancient pun on *teleutān* (die) and *teleisthai* (be initiated)[79] involves three stages. The first stage involves straying and wandering. To make this point, he plays again on the *tel-* word group, here using the now familiar *atelestos*: their journey seems to them to be "without destination"; it is one that the mystic candidate worries is without the blessing of full initiation.[80] Second, there is terror: πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος. This is reminiscent of Hekate's foreign

shrieking (hence, φρικώδει φωνῆι) in the GH. As Johnston notes, ritual terror and shouting "could be used to convey a sense of religious awe that, while frightening, in the long run portended good, as at the Eleusinian mysteries".[81] Indeed, Orpheus, the mythic inventor of *teletai* himself,[82] tells us that he sings "frightful songs for mortals, great secrets for initiates" (φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασκον, θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἄκη, μεγάλ' ὄργια μύσταις), in the prologue to his *Argonautica*, which includes the stories of Demeter and Persephone.[83] Singing and leading into initiation would be heard as freaky shrieking to those not in the know—for example, to those unaware of the *Ephesia grammata* and their true potencies as immortal words and *alexima pharmaka*.[84] Third and finally, after "shuddering, shivering, sweating, and amazement", comes the climax; one reaches the *telos* of the *teletē* after terror.[85] Plutarch describes the consummation thus:

> A marvelous light [φῶς τι θαυμάσιον] meets the wanderer, and open country and meadow lands welcome him; and in that place there are voices and dancing and the solemn majesty of sacred music and holy visions [φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων]. And amidst these, he walks at large in new freedom, now complete and fully initiated [ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος], celebrating the sacred rites, a garland upon his head, and converses with pure and holy men; he surveys the uninitiated, unpurified mob here on earth, the mob of living men who, herded together in mirk and deep mire, trample one another down and in their fear of death cling to their ills, since they disbelieve in the blessings of the other world.[86]

24 Plutarch's account offers numerous points of contact with the *GH*: the role of sacred music, the setting of the meadows (the traditional location of Persephone's abduction),[87] and, prominently, wondrous light.[88] Whether it is the case that "every initiate had a torch, mourned, wandered, searched",[89] the prominence of nocturnal light-bearing and telestic incantation in the Eleusinian imaginary further solidifies connections between the mythic tale of the GH and Eleusinian myth,[90] and the ritual objects and spaces devoted to the goddesses on the Gaggera Hill.

25 In light of the foregoing converging features between the mythic tale of the GH and Eleusinian myth and ritual,[91] on the one hand, and the ritual objects and spaces devoted to Demeter, Persephone, and Hekate on the Gaggera Hill, on the other—especially the Hekateion, lighting equipment, and relief of the Rape of Kore in the Malophoros precincts—the leaden "immortal verses" plausibly constituted ritual poetry that would have been performed during rites housed in the Malophoros *temenos*, a site of female ritual and possibly nocturnal ceremonies. Importantly, however, GH's telestic tale should not be divorced from the role of the rest of the hexameters as *alexima pharmaka*: initiation rites were understood as sources of protection in this life and the hereafter, and the GH's "magic"—its offer of protection from wicked *pharmaka* and various forces of evil, as well as civic safety—fits well within the context of initiation rites.[92] Protection on behalf of the polis is by no means out of keeping with the benefits offered by mystery cults, which were not simply individualistic in outlook but rather included sacrifices procuring prosperity and protection for collectives. Attic inscriptions document offerings undertaken by the managers of the Eleusinian mysteries to Demeter and Kore for the health and safety (ἐφ' ὑγιείαι καὶ σωτηρίαι) of Athenians,[93] showing that *civic* protection was also sought within the confines of mystery cults. The Getty Hexameters' incantatory prospect of protection for the polis is thus unproblematic for my proposed reading of them as incantatory *and* initiatory.

Mystery cults were not strictly individualist or personal enterprises, just as they were not exclusively other-worldly.[94]

26 The telestic tale of the GH exhibits connections not only with Eleusinian mysteries, but also with certain Orphic-Bacchic gold lamellae that contain a similar constellation of motifs. I will focus on one particularly interesting example: a gold tablet from a grave in Pelinna dating from the late fourth or early third century BCE. The inscription reads as follows:[95]

> Now you have died and now you have been born, thrice blessed one, on this very day. Say to Persephone that Bacchios himself freed you. A bull you rushed to milk. Quickly, you rushed to milk. A ram you fell into milk. You have wine as your fortunate honor. And beneath the earth rites away you, like other blessed ones [οἶνον ἔχεις εὐδ‹α›ίμονα τιμὴ‹ν› κἀπιμένει σ᾽ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι].

27 The lamella contains important characters and motifs that we have already encountered: most prominently, Persephone, an animal with reference to its milk, and a blissful hereafter, the last of which involves a reference to *telea*.[96] The thrice-repeated affirmation that the individual has rushed or fallen into milk, itself mirroring the opening exclamation that the initiate is thrice-blessed,[97] is best understood against the background of the initiate's assertion that they undertook the necessary ritual performances and thus were transformed.[98] The lines thus find their background in the *synthemata* or *symbola* of mystery rites.[99] The milk of the lamellae is thus a central element of the initiation rite, which secures the individual's safe passage to Persephone's pure pastures.[100]

28 Indeed, in two gold lamellae from Thurii dating to the fourth century BCE, the animal in question, rather than a bull or a ram, is a young goat, which even closer to the GH. *IG*XIV 641 (*OF* 488) opens with the line, "I come pure from the pure, Queen of those below the earth" (ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶ‹ν› κοθαρά, χθονί‹ων› βασίλεια), and concludes, "'Happy and blessed, you will be a god instead of a mortal.' A kid I fell into milk" (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ᾽ ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο | ἔριφος ἐς γάλ᾽ ἔπετον). The conclusion—"a kid I fell into milk"—brings the tablet full circle: the falling into milk is a matter of being immortalized by rite and thus coming "pure from the pure", to Persephone.[101] Another inscribed "passport" from Thurii, *IG* XIV 642 (*OF* 487), similarly includes: "A god you have become from a man; a kid you fell into milk" (θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες).[102] This comes immediately after a line that reads, "Hail, you have experienced the experience you had not experienced before" (χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ᾽ οὔπω πρόσθ᾽{ε} ἐπεπόνθεις)—an eminently memorable if not enigmatic line that is reminiscent of Plutarch's claim that in death, the soul "undergoes an experience" (πάσχει πάθος) like that of those who are initiated into great mysteries (οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι),[103] and Aristotle's well-known observation that those who are initiated do not learn something *(mathein)* but experience something *(pathein)*.[104] The South Italian lamella concludes by instructing the initiated soul to enter "the sacred meadows and groves of Persephone" (λειμῶνάς θ᾽{ε} ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας), again reminiscent of Persephone's garden in the Sicilian GH.[105] Behind the lamella plausibly lies a ritual performance stemming from the context of initiation.[106]

29 Some have even argued that the lamellae constitute the disparate fragments of an original *hieros logos*,[107] which initiates would have learned from a priest in the context

of ritual παράδοσις.[108] If this is so, the gold lamellae contain the residue of an originally oral ritual poem that would have been performed during initiation, portions of which were then variously inscribed, perhaps as personal tokens kept in private, or perhaps as a funerary commissioning on behalf of the dead "to save [the *hieros logos*] indelibly in the *mystes*' memory".[109] Importantly, a sacred word of this kind would admit of local variation in ritual performance.[110]

30 This reconstruction provides an attractive frame of reference for organizing the foregoing mythic and ritual connections and resonances that the GH exhibit with Eleusinian and Orphic rites. It would help to explain the presence of both striking similarities and important variation, given the process of moving from a *hieros logos* (or, I add, original *hieroi logoi*) to disparate, variously used portions of it (or them) *in writing*. These are not hermetically sealed religious entities or traditions; influence from and interaction between the different mystery cults and initiation rites is both well documented and to be expected.[111] The connections alert us to plausible networks of interacting ritualists and cults, and the specific tale found in the GH is most plausibly evidence of localized or regional ritual poetry.[112]

Curse tablets

31 Selinous's curse tablets provide evidence of a community of ritual practitioners.[113] I focus in particular on their use of key terminology already encountered: *ateleia* and *atelestos*. At the outset, it is important to situate our evidence in the context of strategies of (de)privation in curse tablets and binding spells more broadly: alpha-privatives are very common (e.g., ἄτιμος in *DTA* 107a.4–5; ἄχρηστος, in *DTA* 106b.1–2; ἄθυμος in *DTA* 105b.1–2, etc.).[114] The grammatical form mirrors and, when inscribed, enacts the ritual goal: to deprive the object of the curse in an *immobilizing* and *incapacitating* way. Rather than being a monolithic general strategy, however, these alpha-privatives were potent linguistic vehicles that practitioners used to capitalize on their *specific* ritual contexts; in this way, they can be understood as part of the ritual poetics of cursing. Individual tablets and caches thus merit consideration on a case-by-case basis. *DTA* 107, a judicial curse tablet that transfers the worthlessness (ἄτιμος) of the very lead itself to those whom it curses, is a case-in-point, given that in judicial contexts ἄτιμος "signified someone legally 'deprived of civic rights'".[115] Indeed, the precise phrase in *DTA* 107a, ἄτιμος ἔστω, is used in Athenian judicial settings referring to civic disenfranchisement.[116] Against this background, we should not be surprised if the alpha-privatives deployed in the earlier Selinuntine curse tablets draw on their own ritual environments beyond Selinous's city walls—the Gaggera precincts and Buffa necropolis—in locally distinctive ways.[117]

32 The use of *ateleia* and *atelestos* in Selinous's curse tablets can be understood in tandem with the tablets' use of sympathetic or persuasively analogical techniques—for example, spelling-reversals and spiraling words.[118] *CDS* 15 (*SEG* 26.1112), a tablet inscribed in boustrophedon and folded multiple times before being deposited in the Buffa Necropolis, reads:

[— —]κοι *h*ότ[ι] κα λεῖει ἀτέλε
στα καὶ ἔργα καὶ ἔπεα ε[μ]-
[ε]ν καὶ Σικανᾶι ἀτέλε

στα *vac.* καὶ ἔργα καὶ ἔπε[α *hó*]-
[τ]ι κα λεΐει.
For [--]kos, whatever they desire, may their deeds and words be *atelesta*, and for Sikana(s), may her deeds and words, whatever she desires [be *atelesta*].

33 Similarly, *CDS* 17 (*SEG* 26.1115), again from Buffa, likewise includes ἐπ᾽ ἀτελείαι, "whatever they desire". The activation of subterranean spirits to ensure *ateleia* and *atelesta* of words presumably amounts to something like the spelling-reversal witnessed in some of the inscribed lead tablets themselves—that is, a person unable to speak cogently or coherently and thus unable to make a persuasive appeal in a judicial setting.[119]

34 The invocation of *ateleia* and *atelestos* has convincingly been interpreted as a kind of punning that gestures toward the dead who have not received their (funerary) rites (τέλη). This kind of play is witnessed more fully in a fourth-century Attic curse tablet (*DTA* 68) in which the curser urges the *miasma* of the unfulfilled deceased upon the individuals inscribed on lead: "Just as this (deceased individual) lies here *atelēs*, so let all things of Theodora, her words and deeds with respect to Charias and other men, be *atelesta*... I bind Theodora in the presence Hermes of the underworld and in the presence of the *atelestous* and in the presence of Tethys."[120] Another curse tablet that includes metrical phrases binds its target down before, among others, Persephone and the *atelestoi*—referring again either to deceased who were uninitiated or who did not receive their rites (τὰ τέλη) and thus were able to avenge the living (*NGCT* 79, *SEG* 47.1442, Lilybaeum, third c. BCE).[121] Commenting on the language of *ateleia/atelestos* in the Buffa Necropolis, Lamont writes:

> The term's polyvalence likely appealed to curse practitioners, who could exploit *ateleia* to different ends within the ritual. Quite possibly here, in the necropolis, the ritual was understood to involve a type of analogical magic rooted in a play on the call for legal *ateleia*, and the condition of the deceased beside whom the tablets were buried (ἀτέλεστοι).

35 She adds: "Just as the denizens of the cemetery had, in death, come to naught (whether by unfulfillment, ineffectiveness, or lack of burial rites), so too would the victims' deeds and words at trial come to naught."[122] While necropoleis were some of the most common sites for deposition of curse tablets—a location in which *ateleia* could nicely play with the notion of *atelēs* and *atelestoi* as "without (funerary) rites"—funerary contexts are not the only settings for these lead tablets. Building on Lamont's analysis, I note that the language and ritual strategy used in tablets deriving from the area of the Malophoros sanctuary corresponds with the aforementioned two Buffa tablets.[123] Recognizing that the local, ritual sites of individual leaden curse deposits potently contribute to their semiotic frameworks, the appeals to *ateleia/atelesta* in the Gaggera precincts can be understood as a ritual practitioner capitalizing on a multivocality similar but not identical to the maledictions deposited in the necropolis. Whereas the Buffa tablets play on the notion of *a-telē* as without *funerary* rites, an idea apropos of a necropolis, as noted by Lamont, the Gaggera tablets play on the notion of *a-telē* as without *cultic* rites, an idea apropos of an extra-urban sanctuary concerned with passage to and containment in the Underworld and home to ceremonies for the chthonic goddesses, and a strategy well-suited for a professional ritual specialist or curse-writer.[124] The unfulfillment *(ateleia)* that the curse tablet invokes upon its target corresponds with the state and fate of the uninitiated *(atelestos)*. In his study of the Selinuntine curse tablets, David Jordan noted that, although a modern reader may "find

this punning far-fetched", the presence of such polyvalence at play in early Greek ritual or "magical" tablets of Attic and non-Attic origin, including a fifth-century-BCE curse tablet from Italian Kyme (*SEG* 4.93), may suggest "that this early 'punning' is representative of an early stratum of analogical magic, now lost, that transcended geographical boundaries" (1993: 130).

36 Indeed, given the blurring of the boundaries between initiation and funerary rites in the gold lamellae, as well as the ancient connection between *teleutān* (die) and *teleisthai* (be initiated), it should not come as a surprise that Selinous's ritual specialists dealing out leaden maledictions also capitalized upon their ritual environments by appealing to the same word group in mortuary and sanctuary alike. Here the interplay between *teletai*, *atelestos*, and *tetelesmenos* in Plato's reflection on the respective post-mortem lots of doomed and blessed in *Phaedo* 69c is instructive: "And I surmise too that those who established our initiation rites (τὰς τελετάς) were not ignorant, but in reality long ago hinted that he who comes to Hades uninitiated (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) will lie in filth, but he who comes there purified and initiated (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) will dwell with the gods." The *atelestos* resides in mud, the *tetelesmenos* with divinity; the curse tablets invoke the state of *atelestos* or *ateleia* upon the cursed individual (to metaphorically "lie in the mud"), knowing that the goddesses of the Malophoros precincts hold the power over both life and death—guardians, as they are, of the rites of the netherworld and the life beyond. It is precisely this framework *and* this language that we find, as discussed above, in the Eleusinian imaginary of the Homeric Hymn to Demeter: "Blessed is the mortal on earth who has seen these rites, | but the uninitiate (ἀτελὴς ἱερῶν), who has no share in them, never | has the same lot once dead in the dreary darkness."[125] The use of this shared terminology in Mystery rites, the GH, and our maledictions suggests that the Gaggera curse tablets should be understood as ritually evoking the doomed state of those who do not enjoy the benefits of rites that ensured the chthonic goddesses' protection and purification.

Conclusion

37 The foregoing localized analysis of myth and ritual in Selinous's Gaggera precincts, including significant and expansive converging features with Eleusinian myth and ritual and Orphic rites, entails a fresh reconstruction of the context and function of the GH's opening instructions and embedded spells (in particular, the *Ephesia grammata* and its core mythic story). These were potent spells for use in rites of initiation. Curse practitioners at Selinous exploited the polyvalence of *atelestos* and *ateleia* by evoking rites associated with the underworld and the afterlife, thus forming a locally proximate companion (or antitype) to the hexametric incantations which themselves functioned as ritual poetry. Whether cultic personnel, charismatic entrepreneurs, professional scribes, or a collaborative combination of all three,[126] these ritual specialists accessed the porous-bordered infernal realm, stimulating and stymieing divinity, daemon, and deceased alike—all for alternating ends as the circumstances demanded and as clients requested. Ritual hexameters and curse tablets coalesce in the ceremonies of devotees of Demeter, Persephone, and Hekate at the sanctuary sloping along the river, beyond the city walls, where incantations and initiations took place.

BIBLIOGRAPHY

A. Audollent, *Defixionum Tabellae quotquot Innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in Totius Occidentis Partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum Editas*, Paris, 1904. [*DT*]

C. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York, 2016.

L. Battezzato, "The *Getty Hexameters* and Greek Tragedy", *Cambridge Classical Journal* 68 (2022), p. 1–33.

A. Bernabé, *Poetae epici graeci: Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, 3 vols, Leipzig, 2004–2007.

A. Bernabé, "The Ephesia Grammata: Genesis of a Magical Formula", in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, 71–95.

A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristóbal, "Are the 'Orphic' Gold Leaves Orphic?", in R.G. Edmonds (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 68–101.

A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden, 2008.

L. Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, 2005. [*CDS*]

H.D. Betz, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus", *History of Religions* 19.4 (1980), p. 287–295.

K.G. Bosher, *Greek Theater in Ancient Sicily*, Oxford, 2021.

J. Bremmer, "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece", in H.G. Kippenberg, G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, New York, 1995, p. 61–78.

J. Bremmer, "From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity", in M. Popović (ed.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden, 2010, p. 327–360.

J. Bremmer, "The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition", in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, 21–28.

J. Bremmer, *Initiations into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, 2014.

W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, 1987.

W. Burkert, "Private Needs and Polis Acceptance: Purification at Selinous", in P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen, L. Rubinstein (eds.), *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to M.H. Hansen*, Copenhagen, 2000, p. 207–216.

C. Calame, "Funerary Gold Lamellae and Orphic Papyrus Commentaries: Same Use, Different Purpose", in R.G. Edmonds (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 203–218.

K. Caliva, “Speech Acts and Embedded Narrative Structure in the Getty Hexameters”, *Archiv für Religionsgeschichte* 17 (2015), p. 139–163.

J.-M. Carbon, “Rereading the Ritual Tablet from Selinous”, in A. Iannucci, F. Muccioli, M. Zaccarini (eds.), *La città inquieta: Selinunte tra lex sacra e defixiones*, Milan, 2015, p. 165–204.

J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey, V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017–, URL: http://cgrn.ulg.ac.be; DOI: https://doi.org/10.54510/CGRN0.

J.-M.Carbon, V. Pirenne-Delforge, “Beyond Greek ‘Sacred Laws’”, *Kernos* 25 (2012), p. 163–182.

A. Chaniotis, “Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2012 (EBGR 2012)”, *Kernos* 28 (2015).

A. Chaniotis, “Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2015 (EBGR 2015)”, *Kernos* 31 (2018).

A. Chrysanthou, *Defining Orphism: The Beliefs, the Teletae, and the Writings*, Berlin, 2020 (*Trends in Classics*).

K. Clinton, “A law in the City Eleusinion concerning the Mysteries”, *Hesperia* 49 (1980), p. 258–288.

K. Clinton, *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992.

K. Clinton, “The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis”, in N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London, 1993, p. 110–124.

K. Clinton, “A New Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi”, *CPh* 91 (1996), p. 159–179.

S. Collins Bouffier, “Sélinonte entre Grecs et indigènes: Fonctions et représentations des faubourgs”, in S. Bouffier, C.I. Brelot, D. Menjot (eds.), *Aux marges de la ville, paysages, sociétés, représentations*, Paris, 2015, p. 235–251.

J. Curbera, “Chthonians in Sicily”, *GRBS* 38 (1997), p. 397–408.

J. Curbera, “Defixiones”, *ASNP* 4 (1999), p. 159–86.

F. De Angelis, *Megara Hyblaia and Selinous*, Oxford, 2003.

M. Dewailly, *Les Statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte: contexte, typologie et interprétation d’une catégorie*, Naples, 1992.

K. Dowden, “Grades in the Eleusinian Mysteries”, *RHR* 197 (1980), p. 409–427.

L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Rome, 1989.

L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, vol. 2,, Geneva, 2008 (*Hautes Études du monde gréco-romain*, 40).

R.G. Edmonds, “Who are you? A brief history of the scholarship”, in R.G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011a, p. 3–14.

R.G. Edmonds, “The ‘Orphic’ Gold Tablets: Texts and Translations, with Critical Apparatus and Tables”, in R.G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011b, p. 15–50.

R.G. Edmonds, “The *Ephesia Grammata*: *Logos Orphaïkos* or Apolline *Alexima Pharmaka*?”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 97–106.

R.G. Edmonds, *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton, 2019.

C. Faraone, “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, p. 3–32.

C. Faraone, “Aristophanes, *Amphiaraus*, Frag. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?”, *CQ* 42.2 (1992), p. 320–327.

C. Faraone, “Rushing into Milk: New Perspectives on the Gold Tablets”, in R.G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 310–330.

C. Faraone, “Spoken and Written Boasts in the Getty Hexameters: From Oral Composition to Inscribed Amulet”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 57–70.

C. Faraone, “Empedocles the Sorcerer and his Hexametrical Pharmaka”, *Antichthon* 53 (2019): p. 14–32.

C. Faraone, D. Obbink. “Introduction”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 1–20.

H.P. Foley, *The Homeric “Hymn to Demeter”: Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, Princeton, 1994.

J. Franek, D. Urbanová. “‘May Their Limbs Melt, Just as This Lead Shall Melt…’: Sympathetic Magic and Similia Similibus Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 1)”, *Philologia Classica* 14.1 (2019), p. 27–55.

D. Frankfurter, “Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions”, in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, 2019, p. 3–20.

R. Frederiksen, *Greek City Walls of the Archaic Period, 900–480 BC*, Oxford, 2011.

W.D. Furley, “Magic and mystery at Selinus: another look at the Getty Hexameters”, in L.M. Bortolani et al. (eds.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices: Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions*, Tübingen, 2019, p. 42–61.

E. Gabrici, “Il santuario della Malophoros a Selinunte”, *MonAnt* 32 (1927), p. 1–405.

R. Gagné, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, 2013.

R. Gordon, “On the Problems of Initiation”, *JRA* 29 (2016), p. 720–725.

F. Graf, “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, in T.H. Carpenter, C.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca, NY, 1993, p. 239–258.

F. Graf, “Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics”, in R.G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 53–67.

F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, 2nd ed., London, 2013.

E.M. Harris, “Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters: A Legal Approach”, *Kernos* 28 (2015), p. 53–83.

A. Henrichs, “‘Hieroi Logoi’ and ‘Hierai Bibloi’: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece”, *HSCP* 101 (2003), p. 207–266.

M.H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *A* Lex Sacra *from Selinous*, Durham, 1993.

R. Janko, “Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory”, *CQ* 34 (1984), p. 89–100.

R. Janko, “The Language of the Hexameter Verses from Selinous Variants and Archetypes”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 31–56.

R. Janko, “The Hexametric Paean in the Getty Museum: Reconstituting the Archetype”, *ZPE* 193 (2015), p. 1–10.

R. Janko, “Going Beyond Multitexts: The Archetype of the Orphic Gold Leaves”, *CQ* 66 (2016), p. 100–27.

R. Janko, “The Derveni Papyrus, Columns 41–7 (formerly I–VII): A *Proekdosis* from Digital Microscopy”, in Most (2022), p. 3–57.

T. Jim, “‘Salvation’ (Soteria) and Ancient Mystery Cults”, *ARG* 18–19 (2017), p. 255–281.

T. Jim, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford, 2022.

S.I. Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, 1999.

S.I. Johnston, “Delphi and the Dead”, in S.I. Johnston, P.T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, p. 283–306.

S.I. Johnston, “Demeter, Myths, and the Polyvalence of Festivals”, *History of Religions* 52.4 (2013a), p. 370–401.

S.I. Johnston, “Myth and the Getty Hexameters”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013b, 121–156.

S.I. Johnston, “Goddesses with Torches in the Getty Hexameters and Alcman fr. 94”, *ZPE* 191 (2014), p. 32–35.

D.R. Jordan, “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”, *GRBS* 26 (1985), p. 151–97. [*SGD*]

D.R. Jordan, “A Love Charm with Verses”, *ZPE* 72 (1988), p. 245–259.

D.R. Jordan, “The inscribed Lead Tablet from Phalasarna”, *ZPE* 94 (1992), p. 191–194.

D.R. Jordan, “Two Curse Tablets from Lilybaeum”, *GRBS* 38.4 (1997), p. 387–396.

D.R. Jordan, “Three Texts from Locri Epizephyrioi”, *ZPE* 130 (2000a), p. 95–103.

D.R. Jordan, “Ephesia Grammata at Himera”, *ZPE* 130 (2000b), p. 104–107.

D.R. Jordan, “New Greek Curse Tablets (1985–2000)”, *GRBS* 41 (2001), p. 5–46. [*NGCT*]

D. Jordan, R. Kotansky, “Ritual Hexameters in the Getty Museum: Preliminary Edition”, *ZPE* 178 (2011), p. 54–62.

R.D. Kotansky, “The Getty Hexameters”, *OCD*, 2016.

R.D. Kotansky, “Underworld and Celestial Eschatologies in the ‘Orphic’ Gold Leaves”, *HSCP* 112 (2022), p. 167–234.

B. Kowalzig, “Nothing to Do with Demeter? Something to Do with Sicily! Theater and Society in the Early Fifth century West”, in M. Revermann, P.J. Wilson (eds.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin*, Oxford, 2008, p. 128–157.

J. Lamont, “Cold and Worthless: The Role of Lead in Curse Tablets”, *TAPA* 151.1 (2021), p. 35–68.

J. Lamont, “Orality, Written Literacy, and Early Sicilian Curse Tablets”, *G&R* 69 (2022), p. 27–51.

J. Lamont, *In Blood and Ashes: Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, Oxford, 2023.

J. Larson, "The Cognitive Anatomy of a Mystery Cult", in N. Belayche, F. Massa, P. Hoffman (eds.), *Les Mystères au IIe siècle de notre ère: un tournant*, Turnhout, 2021, p. 181–197.

E. Lupu, *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*, 2nd ed., Leiden. 2009 (*RGRW*, 152). [*NGSL*]

C. Marconi, *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: The Metopes of Selinus*, Cambridge, 2007.

C. Marconi, "The Carthaginian Conquest and Destruction of Selinus in 409 B.C. : Diodorus and Archaeology", in S. Fachard, E.M. Harris (eds.), *The Destruction of Cities in the Ancient Greek World: integrating the archaeological and literary evidence*, Cambridge, 2021, p. 85–107.

D. Mertens, *Selinus I: Die Stadt und ihre Mauern*, 2 vols, Mainz, 2003.

M.M. Miles, "The Propylon to the Sanctuary of Demeter Malophoros at Selinous", *AJA* 102 (1998), p. 35–57.

M.M. Miles, "Entering Demeter's Gateway: The Roman Propylon in the City Eleusinion", in B.D. Wescoat, R.G. Ousterhout (eds.), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge, 2012, p. 114–151.

S. Morris, "Close Encounters on Sicily: Molech, Meilichios, and Religious Convergence at Selinous", in S. Blakely, B.J. Collins (eds.), *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, Atlanta, 2019, p. 77–99.

G.W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus 2*, Oxford, 2022.

L. Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, Ithaca, NY, 1996.

B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven, CT, 2013.

D. Obbink, "Poetry and Performance in the Orphic Gold Leaves", in R.G. Edmonds (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 291–309.

D. Obbink, "Poetry and the Mysteries", in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters*, Oxford, 2013, p. 171–184.

B.-C. Otto, "Towards Historicizing 'Magic' in Antiquity", *Numen* 60 (2013), p. 308–347.

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

R. Parker, "The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns", *G&R* 38 (1991), p. 1–17.

R. Parker, "What Are Greek Sacred Laws?", in E.M. Harris, L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 2004, p. 57–70.

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2007.

R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, 2011.

R. Parker, "Regionality and Greek Ritual Norms", *Kernos* 31 (2018), p. 73–81.

R. Parker, "The Mysteries of the Goddess of Marmarini", *Kernos* 29 (2016), p. 209–266.

M. Patera, "Alastores et Elasteroi: à propos de la loi sacrée de Sélinonte", *Mètis* 8 (2010), p. 277–308.

V. Piano, "Derveni Papyrus", *OCD*, 2020.

V. Piano, “The Derveni Papyrus, Columns -2–VII: A Critical Edition from Digital Microscopy”, in Most (2022), p. 58–150.

N. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.

N. Richardson, “The Homeric Hymn to Demeter: Some Central Questions Revisited”, in A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford, 2011, p. 44–58.

C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.

C. Riedweg, “Initiation – Death – Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves”, in R.G. Edmonds (ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011, p. 219–256.

N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford, 2010 (*American Classical Studies*, 54).

I. Rutherford, “The Immortal Words of Paean”, in C. Faraone, D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters*, Oxford, 2013, p. 157–170.

I. Salvo, “A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene”, *Dike* 15 (2012), p. 125–157.

T. Sommerschield, “A New Sicilian Curse Corpus: A Blueprint for a Geographical and Chronological Analysis of Defixiones from Sicily”, in R. Morais et al. (eds.), *Greek Art in Motion: Studies in Honour of Sir John Boardman on the Occasion of His 90th Birthday*, Oxford, 2019, p. 489–501.

C. Sourvinou-Inwood, “Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult”, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, 2003, p. 25–49.

A.B. Stallsmith, “ADivine Couple: Demeter Malophoros and Zeus Meilichios in Selinus”, *JAH* 7 (2019), p. 62–110.

K. Stratton, *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*, New York, 2007.

M.R. Thatcher, *The Politics of Identity in Greek Sicily and Southern Italy*, Oxford, 2021.

O. Tribulato, “Writing and Language in the Getty Hexameters”, in C. Antonetti (ed.), *Gli esametri getty e selinunte*, Alessandria, 2018, p. 5–20.

H. Versnel, “Some Reflections on the Relationship: Magic–Religion”, *Numen* 38.2 (1991), p. 177–197.

R. Wünsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin, 1897. [*DTA*]

G. Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.

NOTES

1. Discussion: De Angelis (2003), p. 124–125. For a succinct but detailed account of Selinous in the 6th and 5th centuries (pre-409 BCE), emphasizing it as a frontier town through which Megara Hyblaea forged connections with Phoenician and Elymian networks, see Stallsmith (2019), p. 66–69. On the Carthaginian conquest in 409, see Marconi (2021).

2. For the dating of the seven temples (ca. 550–460 BCE), see De Angelis (2003), p. 135–39. On Malophoros and Meilichios, see Stallsmith (2019). See also Morris (2019) on religious convergence in Selinous vis-à-vis Meilichios.

3. I thus build on preliminary suggestions made by Jordan — Kotansky (2011), p. 54, and Obbink (2013), p. 175, 178.

4. This article thus assumes the consensus that the Getty Hexameters site of provenance is Selinous, and more particularly that they were connected to the Malophoros precincts. See note 27 below. For the debate about whether and in what way the gold lamellae are "Orphic", compare Edmonds (2011a) and Bernabé — Jiménez (2011). See also discussion in Riedweg (2011); Graf — Johnston (2013); Bremmer (2014), ch. 3.

5. Janko (2015), p. 1.

6. Furley (2019), p. 52. A similar tension is witnessed in the polarity between Bernabé and Edmonds in their essays on the nature of the *Ephesia grammata* in the important 2013 volume on the GH.

7. Kotansky (2016).

8. Given the early nature of this evidence as compared with other sources on mystery cults, we should not retroject a pre-formed notion of initiation rites and expect a straightforward Panhellenic program in line with what was later found elsewhere, including at Eleusis or in Dionysiac or Orphic contexts.

9. The category of "magic" is thus problematized here, insofar as what is typically deemed "magical" (incantation) is shown to take place within an established ritual context. Unstated assumptions about the category are perhaps part of what has occluded scholarship on the GH, as the category often functions to marginalize an activity or individual as in some way "illegitimate." In other words, a possible but problematic reason scholars have posed these as alternatives is that the one (magic) is often assumed to be illegitimate, disapproved, or unsanctioned, while the other (mystery cults or initiation rites) is recognized as acceptable and normative.

10. For recent treatments of the category, with earlier bibliography, see Frankfurter (2019); Edmonds (2019), ch. 1. See also Versnel (1991); Stratton (2007), p. 4–18; Otto (2013). Bibliography on mystery cults is no less substantial. For a recent etic approach, drawing on cognitive theory and emphasizing self-selectivity, secrecy, and a "special agent ritual" as criteria for a distinctive "'mysteric' cult type", see Larson (2021). Cf. Gordon (2016), casting doubt on the category. The category of religion and the rendering of relevant terminology in Greek and Latin are also disputed. See, e.g., Nongbri (2013); Barton — Boyarin (2016).

11. Jameson — Jordan — Kotansky (1993).

12. I consider the Meilichios sanctuary a plausible context for the *lex sacra*, though my argument does not depend upon this. For lex sacra and "sacred law", including the debate over the term, see Parker (2004); Lupu (2009, *NGSL*); Carbon — Pirenne-Delforge (2012); Harris (2015); Parker (2018); Carbon—Peels-Matthey—Pirenne-Delforge's *CGRN*. For important caution against using the terms *lex sacra* or ἱερὸς νόμος in an overly restrictive way in the case of this ritual tablet, see Carbon (2015), p. 167.

13. Description, including three hands: Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 3–7. Dimensions: Robertson (2010), p. 4; Carbon (2015), p. 167. Dating: Robertson (2010), p. 253–55.

14. The significance of this display is uncertain. For a list of previous suggestions, see Carbon (2015), p. 168. See also p. 177, for Carbon's own hypothesis that the orientation was functional and facilitated (re-)transcription.

15. Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 118. The relationship between columns A and B has been the subject of much dispute. For reading the two columns as basically separate rituals, see Clinton (1996). Cf. Carbon (2015) upholding this view but going further by interpreting the tablet as "an assemblage of ritual instructions" (165), even "an inchoate amalgam of various components" (173).

16. B 7–9.

17. For discussions of the *elasteros*, see Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 116–20; Clinton (1996); Lupu (2009, *NGSL*), p. 380–87; Patera (2010).

18. The examples of Elpenor and Teiresias are briefly noted by Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 131.

19. *Od*. 11.51–52.

20. *Od*. 11.72–75. For the understanding of *mēnis* in terms of a sociality of cosmic sanction in epic, see Muellner 1996. On later necromantic construals of this scene, see Johnston (2005), p. 288–90.

21. *Ant*. 1019–22.

22. Parker (1983), p. 107–9.

23. Aesch. *Ag*. 1476–1477, 1500–1504. See also Aesch. *Pers*. 353–354, where an ἀλάστωρ—also called a κακὸς δαίμων—is the triggering factor of the war between the Persians and the Greeks as well as the primary cause that drove Xerxes to not think clearly. On ancestral fault more broadly, see Gagné (2013), esp. the discussion of tragedy in p. 394–445.

24. Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 119–20. Stallsmith (2019), p. 79: "Zeus Meilichios is clearly an ancestral family god who protects the household, its members and its wealth, and is especially called upon to ward off the pollution of bloodshed."

25. So, e.g., Robertson (2010), p. 164–65, 174.

26. On the interrelationship between the public and private spheres in the *lex sacra*, cf. Burkert (2000), p. 212–13; Salvo (2012), p. 142. On the Meilichios cult as the domain primarily of local gentilicial groups, see Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 81–103; Stallsmith (2019), p. 80; also Dubois (2008), p. 47.

27. For Selinous as the site of the Getty Hexameters' provenance, see Jordan — Kotansky (2011); Faraone — Obbink (2013); Bremmer (2013); Chaniotis (2018), p. 47. See also those cited in note 43 below who comment specifically on the Malophoros precincts. For a dissenting voice against this "dogma", cf. Tribulato (2018). Bremmer (2013) provides a late 5th c. date, offering 409 BCE (Carthage's destruction of Selinous) as a *terminus ante quem*. I am not persuaded by Bremmer's *terminus post quem* in the 420s BCE, which he identifies based on (what he deems) a "quotation" of Euripides, *Hecuba*, 152 in GH's use of μελαναυγής in line 8. This line of interpretation has now been contested by Battezzato (2022)—see already Chaniotis (2015), p. 83 ("In *Hecuba* he may well have adopted a word from a ritual text… So, Euripides' *Hecuba* may be the terminus ante, not post quem for the composition of the text on the tablet")—who argues more generally that the Getty Hexameters "allows modern interpreters to perceive the *background* of many tragic passages and the allusion to magical practices that would otherwise have eluded attention" (p. 3, emphasis mine). On the use of μελαναυγής in particular, see Battezzato (2022), p. 23–28.

28. GH 6, with slight variation in 23, 49. On GH as a hexametric incantation paean, see Rutherford (2013) and now Battezzato (2022).

29. GH 32. Temple C, the main temple in the urban sanctuary of Selinous during the Archaic period, seems to have been consecrated to Apollo Paian, given the presence of a dedicatory inscription discovered between Temples C and D, which was itself initially part of a monumental altar (Marconi [2007], p. 132–33, 196–99).

30. I follow the text of Faraone — Obbink (2013) unless otherwise noted. Note that the text has been somewhat standardized: e.g., νιν for νιμ in l. 4.

31. Furley (2019), p. 55, 58, conjectures μύσταις, which would certainly be amenable to my interpretation; nevertheless, it is speculative and entirely insecure.

32. Jordan — Kotansky (2011).

33. Jordan — Kotansky (2011), p. 54.

34. Bremmer (2013), p. 22.

35. Kotansky (2016).

36. Janko (2015), p. 5.

37. Hom. *Il.* 4.57, 168; *Od.* 2.273; 18.345.

38. Faraone (2013), p. 66–67; already Faraone (1992), p. 321–22.

39. *Bacchae*, 41: ἀτέλεστον οὖσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων; *Phaedo*, 69c: ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅδου ἀφίκηται. Albeit later, see also Callimachus, *Cer.* 129, who uses τὰς ἀτελέστως and τὰς τελεσφορίας for uninitiated and initiated respectively.

40. *IScM* III 47, l. 9–10 (*CGRN* 169; *LSCG* 90) (Kallatis, ca. 200–100 BCE).

41. *IG* XII 5, 183 (*LSCG* 109): [ὅ]ρος Ὑπάτο· ἀ[τε|λ]έστοι οὐ θέμ[ι]ς οὐδὲ γυναι[κ]ί.

42. *CGRN* 225 (*SEG* 65.376), B, 73–74: πρὸς δὲ τὸμ βωμὸν τὸ[ν] μέγαν ἀτέλεστον μὴ προσιέναι; B, l. 7–10: εἰς τὸ πρόθυρον μὴ εἰσπορεύεσθαι ἀμύητον, ἐ{α}ὰμ μὴ εὐχάς τις βούληται ποήσασθαι, καὶ ἰμά[τι]α ἔχειν καθαρὰ, καὶ ἐξαγνεύσῃ τὰς τρεῖς ἡμέ[ρας] ἀπὸ πάντων τῶν προγεγραμμένων.

43. For GH as likely connected to the Malophoros precincts, see Janko (2013), p. 32; Johnston (2013b), p. 138, 150–151; Janko (2015), p. 1. See also Obbink (2013), p. 181; Faraone — Obbink (2013), p. 6–7 (on Bernabé's position).

44. On *hieroi logoi* more broadly, particularly their aitiological function or divine origins, see Henrichs (2003). Cf. Bremmer (2010).

45. Cf. Bremmer (2013), p. 22, and Johnston (2013b), p. 129, disassociating the Getty Hexameters' *hieron epos* from broader *hieroi logoi*. Compare Faraone — Obbink (2013), p. 4, suggesting the possibility that the originally poetic *Ephesia Grammata* functioned as "a kind of *hieros logos* or sacred discourse", involving the naming of Demeter, Persephone, and Hecate. See also Furley (2019), p. 58.

46. I note that Larson (2021), p. 193, refers to the identification of particular information in ritual as a *hieros logos* as a way of "mark[ing] it as the god's own secret, which is being shared with the initiate". She adds: "*Hieros* often carries the connotation of divine ownership. I suggest that the *logos* 'belongs' to the god, and the god is represented as its original source" (193, n. 32).

47. Recent discussion of dating with bibliography in Piano (2020). See now the contributions in Most (2022).

48. *P.Derv.* 7.7. On Orpheus's *hieros logos* behind the Derveni Papyrus, see, e.g., Graf (2011), p. 66.

49. Janko (1984), p. 92; Janko (2016), p. 105; Riedweg (2011), p. 255. See also Bernabé— Jiménez (2008), p. 55.

50. Text editions of B1 (*OF* 476) and B10 (*OF* 474) here follow Bernabé — Jiménez (2008) (L 1 and L 3) and Graf — Johnston (2013, nos. 1 and 2), including the restoration of ἔργον. The tablet reads EPION. Cf. Kotansky (2022), p. 190 n. 34.

51. The difference between the benefits procured in the GH and the lamellae does not invalidate the similarity of the ritual function and textual self-fashioning.

52. Unlike most of the opening columns of the Derveni Papyrus, the text here is rather secure. The translation is based on the most recent editions of Janko (2022), p. 50–51, and Piano (2022), p. 142–143.

53. τὰ[ς Ἐρινύας] Janko; τὰ[ς ψυχάς] Piano.

54. [νοητ]έοι Janko.

55. *Quaest. conv.* 7.5.4, 706d: "just as *magoi* advise those possessed by demons to recite and name over themselves the *Ephesia grammata*..."

56. *PGM* VII 450. See Bernabé (2013), p. 90.

57. *PGM* LXX 4–25, here line 12–13 (= *OF* 830b; text B in Bernabé [2013]). See further Betz (1980).

58. Cf. Janko (2022), p. 44, for an alternate reading.

59. *P.Derv.* 6.6.

60. Cf. the operative binary between the knowledgeable and the ignorant in the Derveni Papyrus (e.g., τοῖς ὀρθῶς γινώσκουσιν, col. 23.2, in contrast to οἱ οὐ γινώσκοντες δοκοῦσι, cols. 9.2–3, 12.3–5, 23.5–6, 26.8–9). Note also the use of ἐπιτελήσαντες in the polemic against rites without knowledge in col. 20.1.

61. Following Janko (2015), p. 4; Faraone — Obbink (2013), p. 10. Note Jordan and Kotansky (2011) read καλύπτει. Caliva (2015), p. 139, refers to inscription and interment as "prerequisite for the charm to achieve its intended outcome". I add that ritual concealment is linked but not reducible to ritual efficacy; the specific correspondences in terminology between the GH and initiatory ritual texts (*ateleia/atelestos* and *hieron epos/ hieros logos*) alert us to the importance of concealment as secrecy. There are intriguing resonances between the deposition of the Getty Hexameters in a "house of stone", on the one hand, and secret mystery worship of Demeter Eleusinia at Pheneos as described by Pausanias, on the other. Describing the Petroma ("two large stones fitted to each other", Paus. 8.15.1), Pausanias records, "every other year, when they celebrate the so-called Greater Mysteries, they open these stones; they remove from them certain writings which have to do with the mystery rite, read them so that the initiates can hear them, and deposit them again that same night." Pausanias references a *hieros logos* at Pheneos in connection with Demeter Eleusinia's cult; there it seems to be an etiology explaining the impurity of beans (8.15.4), which is line with *hieroi logoi* in Herodotus as explanatory vis-à-vis ritual (*Hist*. 2.48.3; 2.51.4; 2.62; 2.81.2)— see Henrichs (2003), p. 243; cf. Parker (2011), p. 19–20, who suggests that the writings "should have contained either a secret myth or instructions for the conduct of a ritual of very unusual kind". The ritual *grammata* hidden in rocks in connection with a *hieros logos* is reminiscent of the Getty Hexameters' *grammata* of a *hieron epos* hidden in a "house of stone", all in a chthonic context in which Demeter figures prominently.

62. *P.Derv.* 7.4–11.

63. *HHDem* 476–82. For the use of σεμνά, cf. Soph. *Tr*. 765; Ar. *Thesm*. 1151.

64. Compare the centrality of visuality in Plato's intricate appropriation of the framework of Eleusinian Mysteries in *Phaedr*. 248–250. For discussion of Plato's use of this terminology more broadly, see Riedweg (1987), p. 1–69.

65. On sacrality and secrecy in mysteries, cf. Burkert (1987), p. 137; Larson (2021), p. 192– 93; see also Bremmer (1995).

66. See also *HHDem* 367–370 (Hades to Persephone, before sneaking the treacherous pomegranate seed): "There will be punishment forevermore for those wrongdoers | who fail to appease your power with sacrifices, | performing proper rites and making due offerings" (εὐαγέως ἔρδοντες ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες). Compare GH 24–31 on protection against death or doom (κήρ) *via* the divine incantation.

67. GH 8–17. Fragments of the tale are also attested in at least six other tablets, conveniently presented in excerpted form in Bernabé (2013) and noted already in Jordan — Kotansky (2011), p. 54 n. 3; see also Janko (2015), p. 3. These include *OF* 830c from Crete (Phalasarna, late 4th c. BCE), *OF* 830f from Sicily (Himera, 5th c. BCE), *OF* 830e from the coast of Italy (Locri Epizephyrioi, first half of the 4th c. BCE), and *OF* 830a from Egypt (perhaps Oxyrhynchus, between 2nd and 4th c. CE), as well as another early tablet from Selinous and a later Latin transcription. For these tablets, see also Jordan (1988); (1992); (2000a); (2000b).

68. Johnston (2014), p. 32–35, draws on Alcman fr. 94 and identifies the torch-bearing goddesses as a class of nymphs known as Lampades. According to a scholiast, these nymphs "participate in torch processions with Hekate".

69. GH 13–16. For Hekate's importance in making announcements, see *HHDem* 24–28; 52–59; 438–440.

70. The dedication to Hekate, see Dubois (1989), no. 55. For a brief discussion of Selinunte Hekate devotion, see Dewailly (1992), p. 146–48, with earlier bibliography.

71. On the votive deposits, see Collin Bouffier (2015), p. 245–47.

72. Marconi (2007), p. 175; Stallsmith (2019), p. 70.

73. On *HHDem* and the Eleusinian Mysteries, see Richardson (2011), p. 51–53; Richardson (1974); Parker (1991). Cf. Clinton (1993), p. 110–116. It is also important to note that Sicily itself could be identified as the location of Hades's abduction of Persephone (so, e.g., Diod. Sic. 5.4–5). On the "chthonians" in Sicilian ritual, see Curbera (1997). On myth and cult associated with Demeter and Persephone in Sicily, see Thatcher (2021), p. 136–51. For an assessment of the relationship between the cult of Demeter and the theater in Sicily, see Bosher (2021), p. 34–79; also Kowalzig (2008).

74. Collin Bouffier (2015), p. 249–50, interprets the architectural differences by appealing to the precincts beyond the city walls as loci of distinctive interaction between Selinuntine Greeks and local, pre-existing groups.

75. The presence of the Hekate shrine and the relief of the rape of Kore alert us to the likelihood that the Malophoros precincts were home to a multivalent ritual atmosphere. This coheres with Johnston's (2013a) demonstration of the common polyvalence of Demeter festivals and ceremonies more broadly. Cultic polyvalence at the Malophoros precincts has been argued by Collin Bouffier (2015), p. 247, emphasizing female fecundity, agricultural fertility, and chthonic and nocturnal connections with the netherworld and afterlife. See also Zuntz (1971), p. 105.

76. Stallsmith (2019), p. 71, building on Miles (1998), p. 38–40, 43–44, 53. See also Miles (2012), p. 115–128.

77. *HHDem* 47–53.

78. For discussions of the *testimonia* about the Eleusinian *drama mystikon* (esp. Clem. Alex. *Protr.* 2.12.2; Lactantius *Div. Inst. Epit.* 18.7; Procl. *In Resp.* 1.125.20–2), see Sourvinou-Inwood (2003). See also Clinton (1992), p. 84–95; Parker (2007), p. 354ff.

79. This is attested already in the 4th c. BCE in Plato, *Resp.* 365a1–2. This punning may be understood not as Plato's invention but rather as part of the ritualist's repertoire as a performative utterance and is useful as an analogue for wider strategies of sympathetic or analogical (*similia similibus*) magic. Cf. Plato's play on the root *tel-* in *Phaedr.* 249c: τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

80. Note the later treatment of *tetelesmenos* and *atelestos* in Pollux's *Onomasticon*: ὁ δὲ μυηθεὶς μεμυημένος, τετελεσμένος, ὠργιασμένος, ὥσπερ ὁ ἐναντίος ἀμύητος, ἀτέλεστος, ἀνοργίαστος (1.36).

81. Johnston (2014), p. 34.

82. Aristophanes, *Frogs* 1030–32.

83. Orph. *Arg.* 10–11.

84. For the *Ephesia grammata* as *alexima pharmaka*, see Menander, fr. 274 K.-A. and Photius, *s.v.* Ἐφέσια γράμματα (II 227 Theodoridis). For these and other ancient interpretations of the *Ephesia grammata*, see Bernabé (2013).

85. Compare his description of initiatory experience in *De facie*, 943c: … οἷαν οἱ τελούμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκραμένην μετ' ἐλπίδος ἡδείας ἔχουσι.

86. Plutarch, fr. 178 Sandbach (Stob. 4.52.49).

87. *HHDem.* 7. See also *OF* 387 Bernabé; Orph. *Arg.* 1192–1196. On the meadow in Plutarch's fragment as the "mysteric correlative" of the *telesterion*, the latter of which Aristophanes describes as the *mystodokos domos* for Eleusinian initiates, see Sourvinou-Inwood (2003), p. 33. On Persephone as queen of the underworld in Sicily and southern Italy, see Graf — Johnston (2013), nos. 5–9.

88. A clue that these later *testimonia* have an ancient pedigree, even if only in part, is provided by Isocrates's claim that the Eleusinian services undertaken for Demeter in her distressed

wandering may only be heard by the initiates. See Isoc. *Paneg*. 28, following Parker (2007), p. 355. See also already Soph. *OC* 1049–1051, and note the Eleusinian decree or law pertaining to the Mysteries, which preserves evidence of initiates bearing torches during the festival: Side B, a, line 10, in Clinton (1980), p. 265, 286.

89. Dowden (1980), p. 426.

90. Parker (2007), p. 354: "In Eleusinian symbolism, flame feeds on flame, starting with the torches carried by Demeter in her search for Kore…"

91. I add that in Hekate's pronouncement in GH 13–16 that she goes forth "of her own command", *autokeleustos* is a strong affirmation of her autonomy, the very thing taken from Persephone. Thus the goddess Mother asks Helios if he has seen the one who "took her [Kore] by force from me against her will and went away?" (*HHDem*. 72–73), and Kore herself later recounts to her Mother that Hades "compelled me against my will and by force to taste [the pomegranate seed]" (*HHDem*. 413). Compare the child leading the she-goat out of Persephone's garden in the GH "by necessity" (ἀνάγκη[ι] in l. 9) and "by force" (βίαι in l. 34). The emphasis on Hekate's autonomy is perhaps meant to counter the notion that she is compelled by a ritual specialist, as suggested by Johnston (2013b). Albeit much later, compare Hekate's own reference to being summoned by a ritual practitioner's "divine-taming constraints" (θειοδάμοις… ἀνάγκαις) in Porphyry, *Philosophy from Oracles*, fr. 347 Smith = Philoponus, *De opificio mundi* 202.

92. Cf. Johnston (2013b), reading the tale as part of a broader history of *historiolae* and a more general tradition about milk. She argues that it is the earliest extant Greek *historiola* and represents an adaptation of Egyptian tales about miraculous milk, despite the Egyptian traditions referring to the milk of a gazelle.

93. *IG* II^3 915 (= *IG* II^2 661 = *I.Eleusis* 181) is illustrative (here l. 6–19): "Kallistratos son of Glaukon of Kropidai proposed: concerning what the managers of the Mysteries report about the sacrifice which they made in the Mysteries at Agrai, for good fortune, the Council shall decide: that the presiding committee allotted to preside in the People in the forthcoming Assembly shall introduce them to the People and put the matter on the agenda and submit the opinion of the Council to the People, that it seems good to the Council that the Council and People accept he good things which they say occurred in the sacrifices which they made for the health and preservation of the Council and the People and the others who are of good will and friends of the People" (ἃ φασιν γεγονέναι ἐν τοῖς ἱεροῖς, οἷς ἔθυον ἐφ' ὑγιείαι καὶ σωτηρίαι τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου καὶ τῶν ἄλλων, ὅσοι εἰσὶν εὔνους καὶ φίλοι τοῦ δήμου). See also *IG* II/III^3 1, 1188 (= *I.Eleusis* 202); *IG* II/III^2 1304 (= *I.Eleusis* 211); *IG* II/III^2 949 (= *I.Eleusis* 229). Cf. *Corpus cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* I 115.

94. See, inter alia, evidence for the Samothracian mysteries providing safety at sea (Diod. Sic. 4.43.1–2, 4.48.5–7; Apoll. Rh. 1.916–20). Discussion of the character of "salvation" in mystery cults: Jim (2017), with bibliography; Jim (2022), p. 215–218.

95. *OF* 485/486 (Graf — Johnston [2013], no. 26a, b; Edmonds [2011b], D1, D2).

96. The classic debate about whether the lamella could be understood in the context of initiation rites proper, rather than funerary rites, is, as Bernabé — Jiménez (2008), p. 66, write, "a false problem, since for the Orphics both are one and the same thing". Similarly, Graf — Johnston (2013), p. 141: "death rites and initiation rites seem to collapse into one in the case of the Gold Tablets."

97. Noted by Bernabé — Jiménez (2008), p. 66.

98. Obbink (2011), p. 293–96; Calame (2011), p. 212; Faraone (2011), p. 312; Graf (1993), p. 249–50. On the imagery of milk in the tablets, see also Chrysanthou (2020), p. 156–72, with bibliography.

99. Faraone (2011), p. 312: in Eleusinian rites the initiation was said to have claimed: "I drank the kukeon, I took from the kiste"; in rites of Attis and Kybele: "I ate from the tympanon, I drank from the kumbalos"; and in rites of Sabazios: "I escaped the bad; I found the better."

100. See also *OF* 490 (Graf—Johnston [2013], no. 6; Edmonds [2011b], A3): "Now I come, (come as a) suppliant [fem.] to Persephone, / so that she may kindly send me to the seats of the pure" (νῦν δ᾽ ἱκέτης ἥκω παρ᾽ ἁγνὴν Φερσεφόνειαν | ὥς με πρόφρων πέμψηι ἕδρας ἐς εὐαγέων).

101. Note also the fashioning of the initiate as a nursling before the goddess acting as *kourotrophos* (δεσ{σ}ποίνας δ᾽{ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας).

102. Although the point would take us well beyond the present paper, it is not insignificant for our purposes that the very picture of "falling into milk" in the lamellae may be an allusion to the traditional notion of being nursed by a goddess as a statement about a blissful afterlife. See Bernabé — Jiménez (2008), p. 79 and 306–310. For an alternative interpretation of the imagery, see Kotansky (2022), which appeared after the completion of this article.

103. Plutarch, fr. 178.

104. Fr. 15 (Synesius, Dio 48A). Compare Plato's quotation of Pindar's makarism upon those who have received the *teletai* that liberate from misery (λυσιπόνων τελετᾶν) (*Meno*, 81b; Pindar, fr. 131a; *OF* 441).

105. A statuette of Demeter (or perhaps Persephone) as *kourotrophos* from the Malophoros sanctuary, in which a child places its hand on the goddesses' breast (Zuntz [1971], pl. 21c), alerts us to the important of nursing in the local context.

106. Bibliography on this is voluminous; see, e.g., Riedweg (2011).

107. For instance, Riedweg (2011), p. 247–256, reconstructs a *hieros logos*, which he tentatively titles, ἱερὸς λόγος περὶ τῶν ἐν Ἅιδου or περὶ τῆς εἰς Ἅϊδου καταβάσεως. See also Janko (2016); Bremmer (2014), p. 62–6.

108. Riedweg (2011), p. 238, 254.

109. Riedweg (2011), p. 255. Janko (1984), p. 97, offers a similar framework: "The initiates must have undergone a certain doctrinal preparation, which, if it did not prevent alterations in their sacred texts, did preserve them from incomprehensible deformations... The redactors of the Ἱερὸς Λόγος, writing down versions from time to time upon the burial of an initiate, might reassemble its formulae as each knew or could, perhaps even from memory."

110. As noted by Riedweg (2011), p. 246, with a view to variation between each priest (τελεστής); and Obbink (2011), p. 293, from the perspective of ritual performativity.

111. On plausible Eleusinian connections in lamellae from Thurii and Pelinna, see Calame (2011), p. 210–213. See also Graf — Johnston (2013), p. 121. Graf and Johnston's principle that new myths and mysteries frequently align with or modulate via older ones is relevant in showing that mystery-cults were not hermetically sealed entities (2013, p. 66–93). See also Parker (1983), p. 282: "by the end of the fifth century at the latest, the public part of the Eleusinian 'promise' was expounded in 'Orphic' poems."

112. My argument pertains only to GH and its users' understanding and deployment of the tradition they inherited; nevertheless, the reconstruction raises further questions about the related tablets. Did they function similarly in their locales? Further research is needed.

113. Bettarini (2007), hereafter, *CDS*; Lamont (2022). See also Curbera (1999); Sommerschield (2019).

114. These terms are helpfully contextualized vis-à-vis Greek societal uses of and attitudes toward lead in Lamont (2021), p. 57–60.

115. Lamont (2021), p. 58, citing Hdt. 1.173, Soph. *El.* 1214, Dem. 15.33, Lys. 12.21, Dem. 21.32. She writes: "The use of ἄτιμος ἔστω in *DTA* 107 suggests that the scribe was playing with authoritative, civic language while also highlighting the tablet's material properties. When used in a judicial curse, the adjective ἄτιμος, 'worthless,' could assume a double meaning in the civic sense of 'disenfranchised.' Thus the worthlessness of the lead was transferred to the curse's target, along with a wish for the most punishing of juridical penalties—the loss of civic rights" (59).

116. Lamont (2021), p. 58, citing Dem. 24.50, 21.113.

117. Selinous' city walls: Frederiksen (2011), p. 185–86; Mertens (2003), p. 65–79, 233– 235; Marconi (2021), p. 90–92.

118. For discussion, see Lamont (2023), p. 24–29, 39–41, 45–47. See also Jordan's contribution in Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 128. *CDS* 24 (*SEG* 16.571), for instance, spells the names in reverse, and the words of *CDS* 20 (*SEG* 4.37) are inscribed in a spiraling way. On persuasive analogy more broadly, see now Franek and Urbanová (2019). On the signs of written literacy in Selinous's and other early Sicilian curse tablets, including their use of the verbs ἐνγράφω, καταγράφω, and ἀπογράφω, see Lamont (2022).

119. For the "agonistic context" of early Greek curse rituals, see Faraone (1991).

120. See Jordan's contribution in Jameson — Jordan — Kotansky (1993), p. 130–131.

121. See Jordan (1997), p. 394, for discussion of the phrase ἐς τοὺς ἀτελέστους.

122. Lamont (2023), p. 26–27.

123. e.g., CDS 20: "I inscribe Selinontios and Selinontios' tongue twisted ἐπ' ἀτελείαι. And I inscribe the foreign syndikoi's tongues twisted ἐπ' ἀτελείαι. I inscribe Timaso and Timaso's tongue twisted ἐπ' ἀτελείαι. I inscribe Tirrhana and Tyrrhana's tongue twisted ἐπ' ἀτελείαι."

124. Lamont (2023): "The use of diacritics and annotations— signs of advanced written competency— may signal the role of professional scribes in early curse-writing rituals" (32); "Complex, spiralform curses like that against Selinontios (tablet 1.1) required the services of a professional curse-writer…" (34). See also Curbera (1999), p. 163.

125. *HHDem*. 480–483.

126. Evidence of professional scribes is discussed by Lamont (2022), p. 51.

ABSTRACTS

This article suggests that the Getty Hexameters offer evidence for a once lively world of ritual poetry used in rites of initiation. Their specific language (*atelestos* and *hieron epos*), ritual schemas (instructed concealment), intended aim (protection from harm), themes and divine cast of goddesses (milk, Demeter, Persephone, and Hekate), and cultic context (architecture, iconography, and ritual deposits) are examined through the lens of ritual and initiation. In contrast to a dominant paradigm that asks whether the Getty Hexameters are evidence for "magic" *or* "mysteries", presuming that the two constitute alternative hypotheses, I argue that they are incantatory and initiatory. This is accomplished by reading the leaden hexameters both locally in Selinuntine precincts sacred to Malophoros and more broadly with reference to Eleusinian and Orphic myth and ritual. The Getty Hexameters are contextualized within a community of ritual practitioners in Selinous, with particular focus on the role of purification and protection from avenging spirits in the Selinuntine *lex sacra* and the ritual poetics of curse tablets deposited in the Malophoros precincts. The "sacred law" constitutes indirect evidence for the presence of alternative modes of arousing and appeasing haunting divine forces in the area, and the maledictions capitalized on the presence of initiations in the sanctuary via the evocation of the doomed uninitiate through the very language used in the ritual hexameters *(atelestos/ ateleia)*.

Cet article fait l'hypothèse que les hexamètres du Getty offrent le témoignage d'une poésie rituelle utilisée dans les rites d'initiation. Leur langage spécifique (*atelestos* et *hieron epos*), les schémas rituels (ordre de se cacher), le but recherché (protection contre le mal), les thèmes et la distribution divine des déesses (lait, Déméter, Perséphone et Hékate), et le contexte cultuel (architecture, iconographie et dépôts rituels) sont examinés sous l'angle du rituel et de l'initiation. Contrairement à un paradigme dominant qui associe les hexamètres du Getty soit à la « magie », soit aux « mystères », l'étude considère qu'ils sont incantatoires et initiatiques. Les hexamètres sur plomb sont associés localement au sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte, et plus largement en référence au mythe et au rituel éleusinien et orphique. Les hexamètres du Getty sont replacés dans le contexte d'une communauté de praticiens rituels à Sélinonte, avec un accent particulier sur le rôle de la purification et de la protection contre les esprits vengeurs dans la *lex sacra* de Sélinonte et la poétique rituelle des tablettes de malédiction déposées dans l'enceinte de la Malophoros. La « loi sacrée » constitue une preuve indirecte de la présence de modes alternatifs de sollicitation et d'apaisement des forces divines présentes dans la région, et les malédictions capitalisaient sur la présence d'initiations dans le sanctuaire par l'évocation du non-initié stigmatisé dans le langage utilisé par les hexamètres rituels *(atelestos/ateleia)*.

AUTHOR

CHRISTOPHER S. ATKINS

Yale University

Chronique des activités scientifiques

Chronique des activités scientifiques

Epigraphic Bulletin

Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2021 (*EBGR* 2021)

Angelos Chaniotis

Stephen Mitchell, *in memoriam*

1 This issue of the *EBGR* presents a selection of epigraphic studies published in 2021 as well as additions to earlier issues (2018–2020). I place emphasis on epigraphic corpora and new epigraphic finds. New epigraphic corpora assemble inscriptions from Athens (33), Rhamnous (85), northern Macedonia (10), Chersonesos in Tauris (68), Olbia (16), Tyras (50), Kalymna (19), Korydalla (49), and Cyprus (55) as well as ritual norms concerning purity and sacrifice (26). Among the cult regulations, I single out new sacrificial regulations from Piraeus concerning the cult of the Moirai (33) and a calendar of festivals from Arcadia (67). New epigraphic finds continue to enrich our knowledge about cults and the perception of the divine; I mention *exempli gratia* the cult of Ζεὺς Κεραύνιος Ἀστράπτων Σύρτιος Βροντῶν and Θεὰ Εἰρήνη in Lykaonia (6) and a dedication in Novae with an intriguing constellation of poetic attributes of Dionysos (62). Strong expressions of personal piety are found in two metrical dedications, one from Phrygia, in which a man refers to Apollo's loving support to him and his family (3), and another written on a golden leaf of unknown provenance with an affectionate offering to Apollo (88). I also mention the attribute διηνεκὴς σωτήρ for Zeus Patroios and Keraunios (19), which expresses the hope for the god's continuous presence. A grave epigram presents a woman praying from the underworld for the well-being of her children (2). From Ephesos we have evidence for the unusual phenomenon that a son succeeded his father in the function as high priest of the imperial cult (48). Finally, in the field of magic I draw attention to an interesting exorcistic amulet against epilepsy and other dangers (110), *defixiones* written on vases (15 and 64) and on a figurine (63), evidence to a unique cursing ritual in Athens (64), and a very long *defixio* from Caesarea Maritima (72).

2 For periodicals, I use the abbreviations of *L'Année Philologique*, for epigraphic publications those recommended by the *Association Internationale de l'Épigraphie Grecque et Latine* (https://www.aiegl.org/newsreader/grepiabbr.html) and found in the

Supplementum Epigraphicum Graecum. If not otherwise specified, dates are BCE. I am very grateful to James Hua (Oxford) for proofreading and improving the English text.

Abbreviations

3 *Ancient Macedonia* VIII: *Ancient Macedonia* VIII. *Macedonia from the Death of Philip II to Augustus' Rise to Power*, Thessaloniki, 2021.

4 *From Document to History*: C. Noreña and N. Papazarkadas (eds.), *From Document to History: Epigraphic Insights into the Greco-Roman World*, Leiden, 2019.

5 *Greek Epigraphy and Religion*: E. Mackil and N. Papazarkadas (eds.), *Greek Epigraphy and Religion. Papers in Memory of Sara B. Aleshire from the Second North American Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Leiden/Boston, 2021.

6 *Litterae Magicae*: C. Sánchez Natalías (ed.), *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S.O. Tomlin*, Zaragoza, 2019.

Selected Topics

Geographical areas (in the sequence adopted by SEG)

7 Attica: Athens: 33. 64. 96; Panakton: 76; Piraeus: 33; Rhamnous: 85. Argeia: Argos: 12. Epidauria: Epidauros: 93. Korinthia: Corinth: 52; Sikyon: 92. Lakonia: Gytheion: 75; Sparta: 29. Messenia: Messene: 69. Arkadia: 39. 67. 89; Phigaleia: 100. Elis: Olympia: 43. Boiotia: Delion: 44; Thebes: 53; Thespiai: 47. Thessaly: Larisa: 23 (Marmarini). Illyria: 61; Apollonia: 86. Macedonia: Amphipolis: 70; Argilos: 18. 97; Beroia: 47. 57; Herakleia Sintike: 95; Kalindoia: 35; Lychnidos: 10; Philippi: 27. Thrace: Apollonia Pontica: 15. Moesia: 45; Durostorum: 36; Histria: 46; Kallatis: 46; Novae: 62; Tomis: 8. 9. Dacia: Germisara: 73. North Shore ofthe Black Sea: Berezan: 84; Chersonesos in Tauris: 68; Olbia: 16. 79. 80; Phanagoreia: 109; Tanais: 51; Tyras: 50. Rhodes: 12; Lindos: 54. Kalymna: 19. Paros: 63. Chios: 71. Thasos: 27. 40. 41. Lemnos: Hephaistia: 31. 32. 87. Samothrake: 11. 30. Euboia: Karystos: 23. Crete: Eleutherna: 99. Africa Proconsularis: Hadrumetum: 77. Karia: Halikarnassos: 24. 25; Iasos: 22; Knidos: 103. 104; Mylasa: 24; Panamara: 74; Rhodian Peraia: 105; Stratonikeia: 74; Tralleis: 27; Xystis: 20. Ionia: Ephesos: 48; Erythrai: 56; Miletos: 23; Smyrna: 38. 59. Lydia: 66. Mysia: Kyzikos: 65; Miletoupolis: 60; Pergamon: 58. Pontos: Sinope: 53. Galatia: 101; Ankyra: 37. Phrygia: 3. 101. Pisidia: Antiocheia: 21. 107; Ariassos: 7. Pamphylia: 42; Perge: 102. 106; Syedra: 1. 91. Lykia: Aloanda: 81; Korydalla: 49; Kibyra: 47; Limyra: 108; Xanthos: 13. Lykaonia: Savatra: 6. Syria: Berytos: 5; Damaskos: 2. Palaestina: 90; Caesarea Maritima: 72; Gadara: 4; Gerasa: 94; Jerusalem: 34. 83; Mt. Tabor: 82. Egypt: 14. Kyrenaika: 28

8 acclamation: 14. 90

9 afterlife: 2. 99

10 agonistic festival: 29. 69. 98; *Aleaia*: 69 (Tegea); *Alexandreia*: 12 (Rhodes); *Antigoneia*: 69 (Sikyon or Mantineia); *Aspis*: 98 (Argos); *Basileia*: 69 (Boiotia); *Delia*: 44 (Delion); *Dionysia*: 12 (Rhodes). 24 (Mylasa). 46 (Histria). 52 (Corinth); *Eleutheria*: 69 (Plataiai); *Erotideia*: 47 (Thespiai); *Heraia*: 69 (Argos); *Herakleia*: 47 (Beroia). 108 (Limyra); *Isthmia*: 69; *Kaisareia*: 98 (Kappadokia); *Karneia*: 104 (Knidos); *Kendreisia*: 98 (Philippopolis);

Lykaia: 69; *Naia*: 69 (Dodone); *Nemea*: 69; *Olympia*: 69; *Pythia*: 69. 98; *Rhomaia*: 54 (Lindos); *Severeia*: 98; *Soteria*: 69 (Delphi); in Ariassos: 7; in Athens: 98; in Chersonesos in Tauris: 68; in Lakonia: 29; in Mylasa: 24; in Nikaia: 98; in Syedra: 1. 91; in Thebes: 53; endowed: 81. 91; of an association: 38; established after military victory: 69

11 altar: 3. 5. 19. 27. 33. 46. 49. 55. 58. 65. 74

12 amulet: 36. 59. 90. 110

13 animals: see *s.v.* cow, goat, piglet

14 association, cult: 8. 38. 46. 51. 58. 108

15 astragalos oracle: 49

16 banquet: 13. 81; exclusion from: 43

17 calendar, festival: 67; sacrificial: 52. 71

18 cave: 56

19 commemorative celebration: 19. 81

20 consecration of child: 3

21 cow: 52

22 cult officials: *agonothetes*: 38. 44. 54. 58. 95; *archiereia*: 1. 57. 74; of Asia: 102; *archiereus*: 1. 10. 50. 74. 106; *archiereus* of Asia: 38. 48; *boones* 31; *dendrophoroi*: 46; *eumolpides*: 96; *exegetes*: 96; *gerephoros*: 19; *hiereia*: 1. 9. 27. 58; *hiereus*: 1. 7. 9. 13. 17. 21. 27. 28. 35. 42. 49. 54. 58; *hierokeryx*: 8. 40; *hieropoios*: 19. 31. 40; *hierotamias*: 20. 54; *kosmetes*: 13; *mageiros*: 40; *mantis*: 31. 43; *naopoies*: 19. 25; *praxiergides*: 96; *tamias ton hieron chrematon*: 31

23 cult officials, election: 27 (*hiereia*); 31 (*hieropoioi*); eponymous *neopoies*: 25

24 cult regulation: 23. 26. 33. 52. 67. 71

25 cult transfer: 27

26 cursing ritual, use of a chicken: 64; use of figurines: 63; see also *s.v. defixio*

27 dedication, by ephebes: 76; by a priest: 3. 17. 19. 27. 28. 42. 74; by soldiers: 61. 62. 76

28 dedication, after manumission: 49; after military victory: 11. 30; as expression of gratitude: 3. 5. 27; as expression of piety: 27; as a vow: 6; for the health of a benefactor: 19; for the health of an emperor: 19; for protection: 5. 6; for the protection of a village: 46; for the victory of the emperor: 46. 62; in fulfillment of a vow: 3. 49. 82. 94; upon divine command: 27

29 dedication, of a child: 3; of the statue of a child: 19; of the statue of a goat: 17; of a tithe: 19

30 *defixio*: 15. 16. 72. 77. 78. 80; composed as letter: 15; containing a prayer: 15; written on a vase: 15. 64

31 deities: Achilleus: *Pontarches*: 79. Agyaias: 71. Amphitrite: 74. Anakes: 32. Aphrodite: 1. 4. 19. 102. 109; *Limenia*: 65; *Syria*: 15. Apollo: 3. 19. 28. 49. 52. 88; *Basileus*: 13; *Dalios*: 19; *Didymeus*: 19; *Iatros*: 15. 50. 109; *Komaios*: 27. *Kresios*: 19; *Phoibos*: 13. Areiai: 6. Ares: 1. 10; *Patrios*: 6. Artemis: 68. 73. 108; *Lykoatis*: 39; *Pergaia*: 106. Asklepios: 73. 93. Athena: 33; *en Achaiai polei*: 54; *Nikephoros*: 49; *Polias*: 52. 54. Demeter: 19. 49; *Thesmophoros*: 56. Dionysos: 17. 19. 33. 37. 46. 62. 74; *Breiseus*: 38; *Kathegemon*: 58. Dioskouroi: 19. 49. 76. Eirene: 6. Eleuthera: 49. Enyo: *Potnia*: 19. Ge: *Chthonie*: 15. Hekate: 27. 74; *Laginitis*: 27. Helios: 3. Hera: 22. 46. 109; *Sonkotene*: 46. Herakles: 40. 54. 102; *Neos Herakles*: 10. Hermes:

19. 49. 68. 84. 95. 109; *Empolaios*: 84. Hestia: 54. Homonoia: 33. Horai: 33. Hosios: 3. Hosios kai Dikaios: 3. Kabeiroi: 31. Kore: 19; *Leimonia*: 15. Leto: 13. Mes: 21; *Askainos*: 107. Meter Theon: 68. Moirai: 33. Muses: 7. Nemesis: 33. 85. Nymph: 55; *Naias*: 56. Nymphs: 70. 73. Pan: 10. 17. Panakeia: 19. 73. Persephone: *Leimonios*: 15. Poseidon: 19. 74; *Asphaleios*: 104; *Tainarios*: 104. Rhome: 35. Selene: 34. 83. Sibylle: 56. Themis: 85. Theoi Megaloi: 30. 31. 87. Theoi Patrioi: 38. Tyche: 102. Zeus: 24. 35. 43. 46. 105; *Akraios*: 49; *Astrapton*: 6; *Bronton*: 6; *Chalazios* 42; *Eleutherios*: 10; *Hypsistos*: 74; *Idrieus*: 22; *Kataibates*: 18. 97. *Keraunios*: 6. 19; *Kyrios*: 74; *Mogoreus*: 20; *Olbios*: 65; *Olympios*: 71; *Panemerios*: 74; *Patroios*: 19. 100; *Polieus*: 54; *Souideptos*: 41; *Syrtios*: 6; *Teleios*: 54

32 deities, Anatolian: *Hermos*: 66; *Zeus Dalbenos*: 6; Egyptian: 9. 50; *Isis*: 9. 57; *Sarapis*: 9. 14; *Thot*: 72; Illyrian: *Medauros*: 61; Oriental: *Zeus Sabazios*: 55; Phoenician: *Astronoe*: 5; Roman: *Mars*: 92; Thracian: *Derzelas*: 45; *Hera Sonkotene*: 46

33 deities, river-god: 66

34 deities, divine punishment: 49; patron of a city/community: 19. 20 (Mogoreus). 41 (Souideptos); of fertility: 17; of herders: 49; of seafaring: 65; of weather: 6; serving as eponymous magistrate: 19; serving in office: 61

35 deities, divine protection: 3

36 demons: 72

37 Dionysiac artists: 52

38 Dionysiac-Orphic lamellae: 99

39 disease, protection from: 36. 110

40 divination: 43 (public mantis); see also *s.v.* astragalos oracle

41 endowment, for agonistic festival: 1; for a commemorative celebration: 19. 81. 108

42 ephebeia: 40. 76

43 epiphany: 93

44 exclamation: 83

45 festival: 19; *Heraia*: 74 (Panamara); *Horaia*: 31 (Lemnos); in Arkadia: 67; see also *s.v.* agonistic festival

46 funerary cult: 2. 86. 108; burning of the deceased person's personal items: 2; commemorative celebration: 19. 108; fines for the violation of a grave: 49; *heroon*: 19. 35; protection of grave: 55. 60

47 funerary imprecation: 49. 60. 101

48 garden: 19

49 goat: 17

50 grove: 19

51 hair offering: 74

52 hero cult: 50 (Propylaios); 71 (Agyaias)

53 heroization: 41 (Theagenes). 57. 86. 103

54 hymn: 33. 34. 68. 73. 83. 93

55 imperial cult: 1. 9. 10. 28. 35. 38. 48. 49. 50. 56. 58. 74. 75. 95. 106; identification of emperor with god: 58 (Hera Livia)

incense: 44. 55. 81; incense burner: 49

inititiation: 31

invocation: 33

laurel: 19

libation: 84. 109

magic: 36. 63; cf. *s.v.* amulet, curse, *defixio*

military elements in cult: 67

miracle: 49

music: 19 (*auletai*). 40 (*auletes, salpinktes*)

myrrh: 44

mystery cult: 31. 32 myth: 67

oath: 68

obeissance: 27

oracle: 19. 33

piety: 27. 31. 32. 46

piglet: 52

prayer: 33; from the grave: 2; prayer for justice: 15

priests, married couple serving as high priest and high priestess: 1; married couple serving as priests: 58. 74; members of the same family: 27; seat in theater: 33; see also *s.v.* cult officials (*hiereia*, *hiereus*)

priesthood, election to: 27; eponymous: 28 (double eponymous priests); eponymous occupied by a member of the imperial family: 9; for life: 7. 27. 42; held by relatives: 106; granted by decree: 22; hereditary: 1; iteration: 28; multiple: 54; succession of father and son: 48

procession: 108

purity: 26

ruler cult: 12 (Alexander). 21 (Eumenes II). 27 (Stratonike). 82 (Berenike). 108 (Ptolemies); see also *s.v.* imperial cult

sacrifice: 19. 20. 23. 26. 67. 81. 85. 108; exclusion from: 43; honeycomb: 33; in the assembly: 52; invitation to: 52; sacrificial cake: 33; theoroi sent to s.: 31; wineless: 33

sacrificial animal: portion of: 20. 81; purchase: 31; treatment of the meat of: 23

sacrificial calendar: 52. 71

sanctuary, boundary marker: 33. 74; decoration of: 31; finances: 19. 20. 31; recipient of fine: 43. 49

statue, decoration of cult statue: 13

theoroi: 31

vow: 3. 6. 21. 49. 57

war, commemorative festival: 69 (Antigoneia)

water, healing properties: 73

87 women, uterine magic: 36

Greek Words (a Selection)

88 acclamation: εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά 90; μέγα τὸ ὄνομα 14

89 associations and their functionaries: βακχικὸς θίασος 46; βασιλισταί 108; βουκόλοι 58; δενδροφόροι 46; δισφιλότιμος 8; ἐρανισταί 105; ἱεροκῆρυξ 8; νομοφύλαξ 8; πατὴρ συνόδου 51; προστάτης 8; συναγωγεύς 8; φιλότιμος 8

90 cult officials: κοσμητής τῶν θεῶν 13

91 cursing: ἐξορκίζω κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων 77; δοῦμεν 64; καταδέω 72. 77

92 dedications: ἀναθύω 39; δεκάτη 19; εὐσεβῶς ἔχοντες πρὸς τοὺς θεούς 27; εὐχαριστῶν 6; εὐχήν 6. 41. 46. 49. 57. 66; καθιερόω 10. 13; κατ᾽ εὐχήν 94; κατὰ πρόσταγμα 27; ὑπὲρ εὐσταθίας τῆς πόλεως καὶ πολυκαρπίας καὶ τῆς ἑαυτῶν ὑγείας 79; ὑπὲρ ἧς ηὔξατο… εὐχήν 49; ὑπὲρ νείκης τῶν δεσποτῶν 62; ὑπὲρ πάντων τῶν ἰδίων 6; ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἑαυτοῦ 66; ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ἰδίων 6; χαριστήριον 27. 79

93 divine power: θεοῦ προνοίᾳ 62; κρείσσονες καὶ ὑπεράνω ἡμῶν θεοί 32

94 epithets (a selection): ἀγαθός 109 (Hermes); ἅγιος 74 (θεός); ἀκραῖος 49 (Zeus); ἀστράπτων 6 (Zeus); ἀσφάλειος 104 (Poseidon); βασιλεύς 13 (Apollo); βοτρυόκομος 62 (Dionysos); βροντῶν 6 (Zeus); ἐλευθέριος 10 (Zeus); δίγονος 62 (Dionysos); διηνεκὴς σωτήρ 19 (Zeus); ἐνπολαῖος 84 (Hermes); ἐπήκοος 6 (Areiai, Ares). 27 (Hekate). 49 (Apollo). 66 (Hermos). 94; ἐπιφανέστατος 106 (Sebastoi); ἐπιφανής 41 (Theagenes, Zeus). 49 (Hermes); θιάσων μύστης 62 (Dionysos); ἰατρός 15. 50. 109 (Apollo); καθηγεμών 59 (Dionysos); καταιβάτης 18. 97 (Zeus); καταχθόνιοι 49 (θεοί); κεραύνιος 6 (Zeus); κισσοστεφής 62 (Dionysos); κύριος 74 (Zeus); κωμαῖος 27 (Apollo); λειμόνιος 15 (Kore, Persephone); λιμενία 65 (Aphrodite); μεγάλη 83 (Selene); μέγας 9. 49 (Sarapis). 45 (Derzelas); μέγιστος 3 (Hosios). 106 (Sebastoi); μεδέων 19 (Apollo); νέος 10 (Herakles); νικηφόρος 49 (Athena); ὄλβιος 65 (Zeus); οὐράνιος 74; πολιάς 52. 54 (Athena); πολιεύς 54 (Zeus); πάτριος 6 (Ares). 38 (θεοί); πατρῶιος 19. 100 (Zeus); πότνια 19 (Enyo); προπύλαιος 50 (ἥρως); σεβαστός 74; Σεμελήιος 62 (Dionysos); σώτειρα 27 (Hekate); σωτήρ 19 (Zeus). 74 (θεοί); σωτηρία 70; τέλειος 54 (Zeus); ὕψιστος 74 (Zeus); χαλάζιος 42 (Zeus); χθονία 15 (Ge)

95 funerary imprecations: ἁμαρτωλὸς ἔσται/ἔστω τοῖς καταχθονίοις θεοῖς 49; γένος ἐκ γένου ἐξολέσειεν 60; ἐξώλη 60; λίποι οἶκον ἔρημον, τέκνα ὀρφανά 101; μήτε ἐς φάος εἰσιέναι 60; ὀρφανὰ τέκνα λίποιτο 101

96 funerary practices: ἡρῷον 19; ἥρως 57. 103

97 festivals: ἐπικοσμέω τὸ ἱερόν 31; καρνεαδρομήσας 104; οἰνοποσία 13; οἰνοπόσιον 108

98 magic: Ὀρωριούθ 36; παῦσε μήτρα 36

99 piety: διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ὁσιότητα 32; εὐσεβείας ἕνεκα 5; εὐσεβείας χάριν ποτὶ τὸ θεῖον 104; σέβομαι καὶ προσκυνῶ 74

100 priesthoods: ἐκ προγόνων ἱερεύς 1

101 sacrifice: ἀρεστήρ 33; διηνεκής 23; κανοῦν 33; κέρκος 23; κηρίον 33; κρέα ὁλομελῆ 23; μερὶς ἐξαίρετος ἀτελής 20; νηφάλιος 33; ὀσφὺς δασέα 23; σκέλος εἰς κοτυληδόνα (ἐκ)τετμημένον 23

102 sanctuaries and their facilities: δαφνών 19; θυρίς 6; καθέδρα 27; λιβανωτρίς 49; μέγαρον 15; προσκυνητήριον 27; τρίναος 13; φυλλολίβανος 55

103 1) M. Adak, "Ehrenmonumente aus der Kolonnadenstraße von Syedra", *Philia* 7 (2021), p. 1–28 [*BE* 2022, 544]: Ed. pr. of honorific inscriptions from Syedra for a hereditary priest of Ares ([ἐ]κ προγόνων ἱερέ[α]) and his wife, priestess of Drusilla Augusta, i.e. Livia (1, 1st cent. CE), a former priest of Augustus (3, 1st cent. CE), a priest of Aphrodite and former high priest of the emperors (4, 2nd/3rd cent.), and a couple who served as high priest and high priestess of the emperors (7: ἀρχιερασαμένη/ἀρχιερασάμενος τῷ οἴκῳ τῶν Σεβαστῶν); the man also served as priest of Ares, in a manner worthy of himself (ἑαυτῷ πρεπόντως; 3rd cent. CE). In an appendix, A. republishes three honorific inscriptions for winners in local endowed contests (θέμις τετραετηρική καταλειφθεῖσα ὑπὸ Λαδίκης Εἰδαίου, θέμις Μουσωνίου ἐκ φιλοτειμίας Κ. Τινείου Σακέρδωτος καὶ Οὐολλουσσίας Λαδίκης, θέμις Τυδιανή) [see also *infra* no. 91].

104 2) G. Agosti, J.-L. Fournet, and H. Saad, "Une nouvelle épitaphe grecque de Damas", *ZPE* 219 (2021), p. 73–79: Ed. pr. of a grave epigram of a woman found in Damaskos (2nd/3rd cent.). The dead woman is presented speaking from the grave. After referring to the affection between her and her husband (κἀμὸν γαμέτην ἐπόθησα | ὅς με ἐπόθει ζώουσαν), she mentions the performance of the well attested burial custom of burning in the funerary pyre her personal objects (ἐν πυρὶ πάντ᾽ ἐπέφλαυσε ἵματα καὶ κόσμον | ἃ δὴ πάρος εἶχον ἐν οἴκοις), adding that this was done so that no other woman would use them (ὅπως μὴ χρήσηται γυνὴ | κόζμοισιν ἐμοῖσιν). An interesting feature of the epigram is that its author makes the deceased woman pray from the underworld for the well-being of her children: εἰ δ᾽ ἰσὶ καὶ οἰχομένων εὐχαὶ παρ᾽ ἀθανάτοισι, | εἴη τοὺς ζώειν πολυχρονίους τε γενέσθαι ["if the prayers of the deceased count for the immortals, may they live and have a long life"]. A similar formulation is found in *SEG*XXX 984 (Pantikapaion, Hellenistic period) [see also *EBGR* 2002, 54 = Peek, *GVI* 1875 (a woman blesses her children from the grave) and *EBGR* 2017, 1 = *SEG* LXVII 945 (a father prays for his children from his grave: εὐξάμενος | τούτους ἐπὶ γῆς αὔξεσθαι ἀτ|αρβεῖς)].

105 3) N.E. Akyürek Şahin and H. Uzunoğlu, "Neue Inschriften aus dem phrygischen Hochland", *Gephyra* 21 (2021), p. 177–197 [*BE* 2022, 519]: Ed. pr. of inscriptions from Başara (1, 2) and Yazılıkaya (3) in Phrygia, south of Dorylaion. 1, 2) Two altars from a sanctuary at Başara were dedicated to Theos Megistos Hosios, probably to be identified with Hosios kai Dikaios. One altar was set up by a *brabeutes* (1) in fulfillment of a vow, the other by a priest (2). The altars were decorated with busts of gods; only one bust is partly preserved (1), depicting Helios (2nd/3rd cent.). 3) A large altar from Yazılıkaya is inscribed with an epigram, with Homeric influences. A certain Pasikrates expresses his gratitude to Apollo for his support: αὐτὸς γάρ μιν ἄναξ φείλατο Λητοΐδη[ς] ἐκ προγόνων, θῆκεν δὲ βροτῶν ὀχ᾽ ἄριστον ἁπάντων ["for the lord, the son of Leto, himself loved him (φίλατο = ἐφίλει), continuing an ancestral tradition, and made him the best among all mortals"]. Pasikrates and his wife Dada had six sons and two daughters. One of the sons, the homonymous Pasikrates, is designated as ἱερός. [The eds. date this inscription to the 2nd/3rd cent., but the letterforms and the names

Πατρίκις and Γληγόρις (Πατρίκιος and Γρηγόριος) suggest a slightly later date, in the late 3rd or early 4th cent. Apollo's loving support for Pasikrates recalls inscriptions from Phrygia that refer to a particular connection between a god and a mortal using the expression "the god NN honored NN"; they are mostly but not exclusively epitaphs. For recent discussions see M. Adak, "Phrygische und lydische Denkmäler im Museum von Çeşme", *Philia* 2 (2016), p. 123–130 (*EBGR* 2016, 1) and A. Chaniotis, "My god! Religion as Emotional Experience in the Hellenistic World and the Roman East", in K. Beerden and F. Naerebout (eds.), *Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic in Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*, Leiden, 2023, p. 207f. The son of Pasikrates that was named after his father was a ἱερός. He may have been consecrated to a sanctuary of Apollo. For such consecrations of free children, e.g. in the Phrygian sanctuary of Apollo Lairbenos. see T. Ritti, C. Şimşek and H. Yıldız, "Dediche e καταγραφαί dal santuario frigio di Apollo Lairbenos", *EA* 32 (2000), p. 1–88 (*EBGR* 2000, 169)].

106 4) K. Al-Bashaireh, M. Malkawi, and T.M. Weber-Karyotakis, "Two Marble Statue Fragments of Aphrodite Newly Discovered at the Decapolis Gadara, North-West Jordan", *Levant* 51 (2019), p. 353–361 [*BE* 2022, 562; *SEG* LXIX 1157]: Ed. pr. of a partly preserved statue of Aphrodite with a dolphin from Gadara (2nd/3rd cent.) The statue was dedicated by Alexandros to his fatherland.

107 5) J. Aliquot, "Nouvelles inscriptions romaines et byzantines de Béryte", *BAAL* 19 (2019), p. 333–358 [*BE* 2020, 469; *SEG* LXIX 1091]: Ed. pr. of a small column from Berytos (2nd/3rd cent.) dedicated to κυρία Ἀστρονόη (p. 338 no. 6). Domnos made the dedication for the well-being of his family, thanking Astronoe (ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ἰδίων εὐχαριστῶν). Astronoe was a Phoenician goddess, lover of Eshmun/Asklepios; this is the first attestation of the cult of Astronoe in Berytos [see now *IGLS* VIII.1.36]. Another inscription records the dedication of a θυρίς by a family εὐσεβείας ἕνεκα (339 no. 7; Imperial period).

108 6) M. Alkan and I. Işık, "Savatra Antik Kentin'den Yeni Adak Yazıtları", *Olba* 29 (2021), p. 457–474 [*BE* 2022, 540]: Ed. pr. of four inscriptions from the area of Savatra in Lykaonia (2nd/3rd cent.). They include two dedications to Zeus Δαλβηνός as vows (1: εὐχήν; 2: εὐχὴ<ν> ὑπὲρ πάντων τῶν ἰδίων). A dedication to Ζεὺς Κεραύνιος Ἀστράπτων Σύρτιος Βροντῶν and Θεὰ Εἰρήνη by a priest is inscribed on a column (3). The eds. interpret Ζεὺς Σύρτιος as a local god, similar to Ζεὺς Ζημρουτηνός at Akören. [The ending -ιος suggests an epithet deriving from a place name (although one would have expected the ending -ηνός). However, the inclusion of this epithet among a list of Zeus' attributes that underline his power as the god of thunder and lightning is striking. In literary sources σύρτις is metaphorically used in the meaning 'destruction' (Hesychios, *s.v.* συρτίς· φθορὰ καὶ λύμη); this usage derives from the homonymous gulfs of Libya, notoriously dangerous for sailors, as described in great detail by Dio of Prusa (*Or.* 5, 7–11). The dangers of the Syrteis, because of strong winds, waves, and currents, were common knowledge, and their name alone caused fear (Fl. Josephus, *De bello Judaico* II, 381, 3: αἱ φοβεραὶ καὶ τοῖς ἀκούουσιν Σύρτεις). I wonder whether this epithet of Zeus alludes to his destructive power]. The fourth dedication is an altar decorated with a bust of Ares (4). The local community (πᾶς δῆ[μος]) dedicated the altar to Ares and his female companions, Areiai ([Ἄρ]ῃ πατρίῳ κ[αὶ] Ἀρείαις ἐπηκόοι[ς εὐ]χήν).

109 7) H. Arroyo-Quirce, “Three *inedita* from Ariassos in Pisidia”, *EA* 54 (2021), p. 105– 107: A-Q. draws attention to three unpublished inscriptions from Ariassos that are briefly mentioned in *TAM*III.1. p. 2 and have not been included in the corpus of this city in *I.Pisidia Central*. These texts mention three individuals from Termessos: a priest of the Muses for life (a) and two boys who won contests in wresling (b) and pankration (c).

110 8) A. Avram, “De aliquot collegiis Tomitanorum eorumque ‘saluatoribus’”, in I. Munteanu and S. Nicolae (eds.), *Miscellanea Philologica Graeca et Latina in honorem Floricae Bechet, magno cum gaudio gratiaque*, Bucharest, 2021, p. 38–43: A. presents an improved edition of a list of members of a cult association from Tomis (*I.Tomis Suppl.* 19; 3rd cent. CE). The text mentions several officials and honorific titles of the association: συναγωγεύς, προστάτης, δισφιλότιμος, φιλότιμος, νομοφύλαξ, ἱεροκῆρυξ, εὐεργέτης, κοινοσώστης. Another inscription from Tomis (*I.Tomis Suppl.* 17) also lists members of the same association.

111 9) A. Avram and D. Hălmagi, “Nouveaux documents sur les cultes égyptiens à Tomis”, *Aristonothos* 15 (2019), p. 61–76 [*BE* 2020, 263; *SEG*LXIX 492, 495]: The authors publish a new dedication to Isis, Sarapis ([Ἴσιδι καὶ Σ]αράπ[ιδι] or [θεῷ μεγάλῳ Σ]αράπ[ιδι]), their σύνναοι and the emperor from Tomis (p. 70; 1st/2nd cent.) and republish an honorific decree for a priest of the Egyptian gods (*I.Tomis Suppl.* 37, ca. 49–59 CE). According to their restoration, the decree was passed when the deified Agrippina the Younger served as eponymous priestess ([ἱερωμένης] θεᾶς Ἀγριπ[πείνης Σεβαστῆς]; p. 65–70).

112 10) S. Babamova and K. Kuzman-Dodevska, *Epigraphic Monuments from Plaošnik-Ohrid*, Ohrid, 2021 [*BE* 2022, 245]: This volume assembles 59 new inscriptions from Plaošnik and the area of Ohrid (ancient Lychnidos). They include dedications by the Dassaretioi of statues of Ares (3) and New Herakles; the eds. note that Commodus styled himself “New Herakles” (p. 67). A dedication to Pan is decorated with a relief depicting the god’s flute and a goat (5; 2nd cent. CE). A fragment of the Imperial period mentions a high priest (8) and another one (25; 1st cent. CE), in which one recognizes the titulature of an emperor and the verb καθιέ[ρωσε], is also related to the imperial cult. A man who served as envoy to Trajan was awarded extraordinary honors (10; cf. p. 55–57 for a discussion). In the eds.’ reading and translation, five statues crowned with a golden wreath and clothed in purple were dedicated in the temple of Zeus Eleutherios ([πρῶτ]όν τε καὶ μόνον | [στεφανῶσαι στεφ]άνῳ χρυσῷ καὶ πορφ|[ύρᾳ ἐν τῷ ναῷ τοῦ] Ἐλευθερίου Διός | [ἀρετῆς ἕνεκα καὶ τῆς] εἰς αὐτοὺς εὐνοί|[ας εὐεργέτην πέν]τε ἀνδριάντων, “had dedicated five statues crowned with a golden wreath and in porphyry… first and only, benefactor, for his virtue and benevolence towards them, in the temple of Zeus Eleutherios”). The restoration of the last lines is paralleled by *IG* X. 2.2.402 (εὐεργέτην, πέντε ἀνδριάν[τ]ων ἀναθέσει). [The reading and translation are problematic. It is odd to have 18 (!) words separating two attributes (πρῶτον καὶ μόνον… εὐεργέτην). The honor of στεφανηφορία και χρυσοφορία is well attested (A.B. Kuhn, “The *chrysophoria* in the Cities of Greece and Asia Minor in the Hellenistic and Roman Periods”, *Tyche* 29, 2014, p. 51–87), but neither the dressing of an honorific statue of a benefactor in purple nor the crowing of an honorand in a temple, as the restoration [στεφανῶσαι στεφ]άνῳ χρυσῷ καὶ πορφ|[ύρᾳ ἐν τῷ ναῷ τοῦ] Ἐλευθερίου Διός implies. It is more likely that the text mentions the bestowing of the honors during a contest in honor of Zeus Eleutherios ([τιμῆσαι στεφ]άνῳ χρυσῷ καὶ πορφ|[ύρᾳ ἐν τῷ

ἀγῶνι τοῦ] Ἐλευθερίου Διός), or that the text mentions the official who undertook the crowning of the honorand ([τὸν ἱερέα τοῦ] Ἐλευθερίου Διός). The last line mentions an additional honor: [τιμῆσαι στεφ]άνῳ... [ἀναθέσει τε πέν]τε ἀνδριάντων or simply [ἀναθέσει] τε ἀνδριάντων. Finally, the reading [κ]αθιερώσει (line 1) is uncertain; the last letter is not visible on the ph., hence [κ]αθιέρωσεν is also possible].

113 11) N. Badoud, "La Victoire de Samothrace, défaite de Philippe V", *RA* (2018), p. 279–305 [*BE* 2019, 134; *SEG* LXVIII 653]: A small fragment found in Samothrake and kept in the Louvre has been associated with the base of the Nike of Samothrake (*IG*XII.8.239). B. proposes to restore the name of the sculptor Pythokritos, who flourished in the late 3rd and early 2nd cent. ([Πυθόκριτος Τιμοχάριο]ς | Ρόδιος | [ἐποίησε]; cf. H. Thiersch, "Die Nike von Samothrake. Ein rodisches Werk und Anathem", *NNG* [1931], p. 337–378; *IG* XII Suppl. p. 149). He argues that the statue commemorated the Rhodian naval victory over Philip V in Chios in 201 (Polyb. 16.8) and was erected after Philip's defeat in the Second Macedonian War [for criticism on this interpretation see *infra* no. 30].

114 12) N. Badoud, "À propos d'un décret d'Argos pour les Rhodiens (*ISE* 40)", *Mediterraneo Antico* 22.2 (2019), p. 77–96 [*SEG* LXIX 558]: In a study dedicated to a decree of Argos concerning their kinship with Rhodes (*SEG* XIX 317; late 4th/early 3rd cent.), B. discusses the festival Dionysia in Rhodes. On p. 95, he republishes an honorific inscription for a man who was victorious as choregos at the Dionysia and the Alexandreia (*Suppl. Rodio* 20; early 2nd cent.); the latter contest was dedicated to Alexander the Great. The two agonistic festivals were joined into one in the 1st cent.

115 13) P. Baker and G. Thériault, "Un temple d'Apollon Phoibos dans la kômè de Xanthos. Au sujet de quelques inscriptions découvertes à Aklar-Asarcık", in M. Zimmermann (ed.), *Das Xanthostal Lykiens in archaisch-klassischer Zeit. Eine archäologisch-historische Bestandsaufnahme*, Göttingen, 2019, p. 154–165 [*BE* 2021, 413]: B.-T. republish with addenda an honorific inscription from a village of Xanthos at Aklar-Asarcık (*SEG* LX 1570, ca. 200 CE). M. Aurelius Tlepolemos had served as κοσμητὴς τῶν θεῶν, responsible for the decoration of cult statues. After having been honored with statues near sanctuaries and temples in the city and in the *trinaos* (a temple with three cellas or three temples) in the Letoon (παρὰ τε τοῖς ἐ[ν] τῇ πόλει καὶ τῷ τριναῷ τῆ[ς] Λητοῦς ἱεροῖς τε καὶ ναοῖς) [probably τρίναος, not τριναός; cf. πρόναος], his statue was also to be erected near the temple of Phoibos (Apollo). The same Tlepolemos made a dedication to Βασιλεὺς Φοῖβος (*SEG* LX 1571 with addenda). He dedicated an undetermined item and statues, performing the customary consecration (τὰ [- -] ἀγάλματα καθιερώσας [ἀνέθηκε]). B.-T. comment on the epithet Βασιλεύς, usually attributed to Zeus. [D. Rousset, *BE* 2021, 413, also adduces Βασιλεὺς Καύνιος (cf. *SEG* LI 1515)]. A still unpublished inscription (ca. 150–100) lists the names of more than 120 contributors to an annual banquet. B.-T. present a few lines that report that during the priesthood of Diomedes the *demarchos* constructed with his own money stoas, promised a feast (οἰνοποσία), and made some repairs to the temple of Apollo on behalf of his son.

116 14) G. Bąkowska-Czerner and A. Łajtar, "Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σάραπις: An Inscribed Bronze Ring from Marina El-Alamein", *Journal of Juristic Papyrology* 51 (2021), p. 27–39: Ed. pr. of a bronze ring inscribed with the acclamation Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σάραπις on the bezel (Marina El-Alamein, Egypt, 2nd cent. CE). The authors discuss similar religious acclamations and their significance.

117 15) A. Baralis, K. Panayotova, and D. Nedev (eds.), *Apollonia du Pont. Sur les pas des archéologues. Collections du Louvre et des musées de Bulgarie*, Sofia, 2019 [*BE* 2022, 305, 306, 309, 310]: This exhibition catalogue dedicated to Apollonia Pontica contains several inscriptions of religious interest. I only mention the inedita. K. Panayotova presents a stele that originates in a sanctuary of Ge Chthonie (108: Γῆς Χθονίη[ς] μέγαρο[ν]; 5th/4th cent.). N. Sharankov presents two vases with graffiti dedicated to gods. A graffito on a vase found in a sanctuary on the island Sveti Kirik (67, ca. 550) reports that a man from Knidos dedicated it to Apollo Iatros; other graffiti, already published, also name this god (69). A graffito on a skyphos (103, 5th cent.) reports that it was dedicated by a woman to Aphrodite Syria, whose cult is attested in Olbia (*I.dial. Olbia Pont* 73–74). Two defixiones are published by N. Sharankov (346), and K. Panayotova and N. Sharankov (516). The first defixio is of particular interest as it is written in the interior of a cup, found in a necropolis (ca. 350) and is formulated as the letter of woman to Persephone: Ἀριστοκράτη Λειμωνίῳ (i.e. "goddess of the meadows"; cf. Κόρη Λειμονία in Amphipolis) χαίρειν. Aristokrate, probably a widow involved in a trial concerning a house and a loan, asks the goddess to send punishment to her opponent Hegenasa and her associates (ἐπίπεμψον ἐπὶ Ἠγήνασαν ποινὰς καὶ ἐριν[ὺ]γ καὶ νέμεσις ἐλθεῖν ἐπ᾽ Ἠγήνασαν κτλ.), to destroy all their property within the year (τόνον καὶ βίον καὶ κτήματα καὶ κτῆμα ἐν τούτοι τῶι ἐνιαοτῶι πάντα ἀπολ[έσ]θαι), and to bring them to death (καὶ ἀοτὴν ἀπολέσθαι ΚΑΤΩΧΑΡΗΣΟΙ τοι θανάτωι; S. reads κάτω χαρή σοι; "*que par sa mort elle te réjouisse aux enfers*"). She wishes victory in her trial (δὸς ἐμοὶ σχεῖν νίκην τῆς δίκης καὶ τῶν ἄλλων πάντων) and promises to repay the goddess to the best of her ability (πάντα σοι ποήσω ὄ{υ}σα δύναμαι). The defixio ends with a prayer to the goddess (ἀνάδος μοι [νῦ]ν καὶ ὑγίην καὶ παιδίων ἐπαόρεσις) [untranslated by S.; "send me up now both health and fruition (ἐπαύρεσις) with regard to my children". I note that ἀναδίδωμι is used by Pindar in connection with Persephone (Φερσεφόνα... ἀνδιδοῖ ψυχάς; Pindar, *Threnoi* fr. 133 ed. Maehler = Plato, *Menon* 81b). The text deserves attention not only because of the medium (a cup, which recalls Oriental practices) and the form (letter to Persephone), but also because of the combination of curse and prayer. It is one of the earliest 'prayers for justice'. The request for immediate action (ἐν τούτοι τῶι ἐνιαοτῶι πάντα ἀπολ[έσ]θαι) is typical for magical texts (cf. ταχύ, ταχύ)]. The second defixio, also written on the inside of a cup, only lists 12 names. Two 'traditional' defixiones (folded lead tablets) have not been read (514–515).

118 16) A.V. Belousov, *Defixiones Olbiae Ponticae (DefOlb)*, Louvain, 2021 [*BE* 2022, 333]: Corpus of 25 defixiones from Olbia, written on lead tablets and pottery sherds. The texts (no inedita) are divided into categories according to their content: names of defigentes (1–12), names of defigentes and parts of their body or their capacities (13), names of defigentes and their associates (14–17), binding of the speech (18–20), the *similia similibus* formula (21), *dubia et spuria* (22–25). The critical editions and translations of the texts are accompanied by detailed comments and a discussion of the palaeography and the grammar of the Olbian defixiones.

119 17) L. Blumell, K. Hull, and Z.D. Gram, "Eine griechische Votivinschrift aus dem römischen Kleinasien im Sankōkan-Museum der Tenri Universität", *JES* 4 (2021), p. 91–98 [*BE* 2022, 437]: Ed. pr. of a fragment of a block (base) of unknown provenance in Asia Minor (1st cent. CE). An inscription in a raised *tabula ansata* reports that the priest of the gods dedicated the statue of a he-goat (τὸν τράγον ἀνέθηκε) [not a "Ziege", as the eds. translate]. The selection of this particular votive can be related to a variety of

reasons, e.g., association with fertility, connection with a particular god (e.g, Pan or Dionysos), or association with a sacrificial animal.

120 18) Ε. Βονια. "Κεραυνοὶ στὴν ἑλληνιστικὴ Ἄργιλο: ἡ λατρεία τοῦ Δία Καταιβάτη. Δύο ἐνεπίγραφες στῆλες ἀπὸ τὴν ἀκρόπολη τῆς Ἀργίλου", in *Ἄργιλος, 25 χρόνια ἔρευνας. Ὀργάνωση πόλης καὶ χώρας στὶς ἀποικίες τοῦ Βορείου Αἰγαίου, 8ος–3ος αἰ. π.Χ. Πρακτικὰ τοῦ συνεδρίου τῆς Θεσσαλονίκης, 25–27 Μαΐου 2017*, Athens, 2021, p. 369–382 [*BE* 2022, 264; *SEG* LXIX 350]: Two stelai from the acropolis of Argilos, one mentioned *infra* no. 97 and a second with a similar text (Διὸς Καταιβάτου) attest for the first time the cult of Zeus Kataibates in Macedonia. Since the cult is attested in Thessaly, B. suggests that the stelai may have been erected by a Macedonian commander of Thessalian origin. [This is possible, but there is no need to assume a Thessalian origin. There are more attestations of the cult of Zeus Kataibates in the Cyclades (*IG* XII.3.1093, 1094, 1360; XII. 5.233), Thasos (*IG* XII Suppl. 406), and the Dodecannese (*IG* XII.4.412, 414) than in Thessaly. For the date of the stelai (ca. 350–250, rather than late 4th/early 3rd cent.), see P. Paschidis (*SEG*).]

121 19) D. Bosnakis and K. Hallof, *Inscriptiones Graecae. Volumen XII. Fasciculus IV. Inscriptiones Coi, Calymnae, Insularum Milesiarum. Pars V. Inscriptiones Calymnae et Insularum Calymniarum*, Berlin, 2021: The *IG* corpus of the inscriptions of Kos and Kalymna is completed with the inscriptions of Kalymna and the adjacent islands (nos. 3933–4282); new texts are marked with an asterisk. Of the already published texts, the most interesting is a decree that refers to an oracle of Apollo Didymeus and the cult of Zeus Patroios and Keraunios, called διηνεκὴς σωτήρ (*Tit. Calymnii* 69 = 4026, 1st cent. CE); in M. Segre's restoration the decree was passed for the health and well-being of Augustus. Among the other texts, most dedications are addressed to Apollo (4055?; 4056: δεκάτα; 4057; *4058; 4059: δεκάτη; 4061; 4063–4065; 4074: δεκάτα; 4081) and Apollo Dalios (4067: a statue of Caligula; 4069; 4075 and 4076: the theater). Ἀπόλλων Δάλιος Κρήσιος was Kalymna's patron (Καλύμνας μεδέων; 4078); the revenues of his sanctuary were used for a construction dedicated to Caligula and Apollo (4078). The god served as stephanephoros in years in which no candidates for this office were found (4128, 4129, *4171). An inscription mentions a laurel grove (δαφνών) near his temple (περὶ τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ; 4079, 1st cent. CE). Other dedications are addressed to Aphrodite (4060), Athena (4277; a graffito on a vase, ca. 6th cent.), Demeter and Kore (4062), and Hermes (*4068). A couple dedicate a statue of their daughter to the gods (*4113). The temple and the statues of the Dioskouroi were dedicated by their priest (4077; 2nd cent.). Altars were set up for Dionysos and Poseidon (4070), and Panakeia (4073). The Kalymnians erected an altar for Apollo praying for the health of C. Sterinius Xenophon, Claudius' physician (4072). A decree was proposed by the ναοποῖαι (*4023, 1st cent.). Small fragments mention a sacrifice (*4033), a temple and a statue (*4080). A grave is designated as ἠρῷον (*4227, 2nd cent. CE). A fragmentary epigram mentions πότνια Ἐνυώ (*4248, 3rd cent.) [probably a funerary epigram for someone who died in a war; cf. line 1: κλυτὸν ὤπασε μήτηρ; line 6: κλέος)]. The only inscription from the small island of Pserimos (4282; 3rd cent. CE) refers to a celebration that took place in a garden (ἐν κάποις ἐν Ψηρίμῳ) under the participation of a γερηφόρος, πρείγιστος, 3 ἱεροποιοί, a group of auletai, and servants (ὑπερέται, οἰκέτης τοῦ μονάρχου). It is not clear to whom the celebration was dedicated. [From the explicit reference to the presence of someone's father ([ἐπιπ]|α<ρ>όντων τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Μ. Αὐρηλίου Ἑρμία)

I infer that the celebration was in honor of the anonymous son of Hermias; perhaps Hermias had made an endowment for a commemorative celebration for his son.]

122 20) A. Bresson, R. Descat, and E. Varinlioğlu, "Décret des Mogōreis pour le stratège ptolémaïque Moschiôn de Théra", in P. Brun, L. Capdetrey, and P. Fröhlich (eds.), *L'Asie Mineure occidentale au IIIe siècle a.C.*, Bordeaux, 2021, p. 141–171 [*BE* 2022, 491]: A general of Ptolemy II serving in Karia was honored by the community of the Mogoreis with a golden wreath and citizenship (Xystis, ca. 270–260). The honorand was to receive a special portion of the sacrificial animal of all public sacrifices (δίδοσθ[αι δὲ αὐ]τῶι καὶ μερίδα [ἐ]ξαίρετον ἀτ[ελῆ ἀπά]ντων τῶ[ν θυσιῶ]ν ὧν ἂν κοινῆ[ι συντελῶ]σιν). The attribute ἐξαίρετος probably means that the portion was not determined by lot but selected [see also the commentary to *CGRN* 29, line 25]; the attribute ἀτελής may refer to the recipient's exemption from contributions to the sacrifice. The decree was set up in the sanctuary of Zeus Mogoreus under the supervision of the ἱεροταμίαι, who also provided the funds.

123 21) H. Bru, "Inscriptions d'Antioche de Pisidie dans les archives de l'université du Michigan (Kessey Museum, Ann Arbor)", *JES* 4 (2021), p. 111–162: Ed. pr. and republication of inscriptions from Antiocheia in Pisidia only known from photos taken by G.R. Swain and D.M. Robinson in 1924. Among them, a fragment that mentions a priest, possibly of Eumenes II ([βασιλέως θε]οῦ Εὐμένου?; 1 = *SEG* Vl 579) and a dedication to Mes as a vow (10 = *CMRDM* Ad7; 3rd cent. CE).

124 22) S. Caneva, "The Priest of Zeus Idrieus and Hera at Iasos and the City's Transition from the Hekatomnid to the Hellenistic Period", *EA* 54 (2021), p. 23–30: The honorific decree for Theodoros from Iasos, dating to the late 4th cent., grants him the right to hold the priesthood of Zeus Idrieus and Hera [Ada?]. C. attributes the use of the epithet Idrieus for Zeus to the effort of the Iasian elite to achieve a smooth transition from the Hekatomnid rule (reflected by the epithet Idrieus) to a new era. The epithet was forgotten after a period of transition.

125 23) J.-M. Carbon, "Two Studies on the Epigraphy of Greek Sacrificial Butchery", in *Greek Epigraphy and Religion*, p. 27–50: C. discusses various aspects of the treatment of sacrificial animals (skillful cutting and distribution of the meat, hind legs, the offering of the tail) and related expressions found in inscriptions (κρέα ὁλομελῆ, σκέλος εἰς κοτυληδόνα (ἐκ)τετμημένον, διηνεκής, ὀσφὺς δασέα, κέρκος). The texts discussed include documents concerning the sale of priesthoods in Miletos (*I.Milet* I.7.204 B and VI.3.1222), the cult regulation from Marmarini (*SEG* LXV 376, improved edition in *CGRN* 225), and a sacrificial regulation from Karystos (*SEG* LVI 1037), of which C. presents a critical edition.

126 24) J.-M. Carbon, S. Isager, and P. Pedersen, "An Embassy to Papylos. On a Decree from Mylasa (rather than from Halikarnassos)", *EA* 54 (2021), p. 31–36 [*BE* 2022, 487]: The authors present a new critical edition of the fragmentary decree for Papylos in the Bodrum Museum (*SEG* XXIX 1072, ca. 200–150). The decree mentions the proclamation of honors at an athletic festival in honor of Zeus (completely restored) and a musical contest at the Dionysia (partly restored). In view of a similarity with *I.Mylasa* 101 and 149, they suggest that this is a decree of Mylasa inscribed in Halikarnassos.

127 25) J.-M. Carbon, S. Isager, and P. Pedersen, "A Pair of Brothers in the Court of Antiochos I: ANew Honorific Decree from Halikarnassos", in P. Brun, L. Capdetrey, and P. Fröhlich (eds.), *L'Asie Mineure occidentale au IIIe siècle a.C.*, Bordeaux, 2021, p. 213–229 [*BE* 2022,

483]: Ed. pr. of an honorific decree which is dated with reference to an eponymous νεοποίης (ca. 294–282); from the end of the 3rd cent. on he was replaced by the priest of Apollo as eponym.

128 26) J.-M. Carbon, S. Peels-Matthey, and V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms*, Liège, 2017– (http://cgrn.ulg.ac.be/): I briefly note the inauguration of this collection of ritual norms (or cult regulations), which assembles 250 texts mainly concerning sacrifice and purification. The texts are presented in the best available modern editions (nos. 40, 156, 223 and 225 are new editions), with English and French translations and ample commentaries. It is needless to highlight the invaluable service that this online resource will be offering to the study of Greek religion.

129 27) M. Çekilmez and H. Malay, "Dedications to the Sanctuary of Hekate Laginitis in Tralleis", *EA* 54 (2021), p. 17–21: Ed. pr. of an important inscription from Tralleis (ca. 174–138) that reports dedications made to Hekate Laginitis ἐπήκοος καὶ σώτειρα by Hermokrates, son of Apollonios, the priest of Apollo Komaios, and [- -]dria, daughter of Apollonios, ἡ [γ]ε[γ]ενημένη ἱέρε[ια] ὑπὸ τοῦ δήμου ("who was assigned/chosen by the people as priestess of Queen Stratonike" [correct: "former priestess of Queen Stratonike appointed by the people". This formulation can be easily explained. While Hermokrates was still priest at the time of the dedication and was possibly serving for life or had purchased the priesthood or held a hereditary priesthood—there is a lacuna, in which a relevant phrase can be restored (e.g. διὰ βίου or κατὰ γένος)—, [--]dria, probably his sister, had held an annual priesthood, elected by the assembly, and was no longer a priestess at the time of the dedication]. Queen Stratonike can be identified as the wife of Eumenes II and Attalos II. [See also the comments of P. Hamon, *BE* 2022, 475.] The dedicants offered the goddess' statue, a pilaster (παραστάς) on which it stood, an altar in front of the προσκυνητήριον τῆς Ἑκάτης τῆς Λαγινίτιδος, and two seats, east and west (τὰς καθέδρας, τήν τε ἀπ᾽ ἀνατολῆς καὶ δυσμῆς). [The eds. translate προσκυνητήριον as "faldstool". More likely, this was a shrine that owed its name to the fact that the worshippers who entered it had to perform obeissance.] The dedication was made upon divine command in order to express piety towards the gods and gratitude (εὐσεβῶς ἔχοντες πρὸς τοὺς θεούς, χαριστήριον Ἑκάτῃ Λαγινίτιδι, κατὰ πρόσταγμα). While the cult of Hekate was attested in Tralleis— the epithet Laginitis reveals a cult introduction from Lagina—, that of Apollo Komaios was hitherto unattested in Karia. [The editors refer to L. Robert's view of an Ionian origin of the cult ("Sur un passage d'Hermeias περὶ τοῦ Γρυνείου Ἀπόλλωνος", *REG* 47 [1934], p. 26–29). Robert 's view was based on an unpublished inscription of Kolophon that mentions the month Κωμαιών. However, later finds show that the earliest direct attestations (mid-4th cent.) come from Thasos (the festival Μεγάλα Κωμαῖα in *SEG* XVII 415) and, close to Thasos, Philippi (*SEG* XXIV 620). The origin needs to be re-considered (perhaps the northern Aegean or the Cyclades), and a derivation from κώμη seems to me less likely than a derivation from κῶμος.]

130 28) F. Chevrollier, C. Dobias-Lalou, and A.A. Hussein, "Five Inscriptions Rescued from Eastern Libya", *Libya Antiqua* 14 (2021), p. 23–42: 4) Ed. pr. of an epitaph from the area of Phykous (territory of Kyrene; 2nd cent. CE), dated with reference to two eponymous priests, Klearchos and Karneades, the sons of Isokrates. They were members of a prominent family. There are a few occurrences of double eponymy in Kyrene, whereby one of the priests was that of Apollo, the other of the imperial cult. 5) M. Antonius Chairesilas dedicated a statue to an anonymous divinity in Apollonia, while serving as

priest of Apollo for the second time (2nd/3rd cent.). The iteration in this office is not attested in Kyrene; in Apollonia, it may have been caused by lack of candidates in a period of crisis.

131 29) P. Christesen, *A New Reading of the Damonon Stele*, Newcastle, 2019 [*BE* 2020, 158]: The monument of Damonon which records his victories and those of his son in equestrian contests and was dedicated to Athena Poliachos in Sparta (*IG* V.1.213, early 4th cent.), is one of the earliest "biographical" agonistic inscriptions. C. discusses in detail the disciplines in which Damonon won victories, focusing on κάλπη, a race that the Spartans added to Lakonian festivals. After riding a female horse, the athlete dismounted and finished the race at a sprint. C. discusses the military and social implications of this type of race and compiles a list of dedications made by Spartan athletic victors.

132 30) K. Clinton, L. Laugier, A. Stewart, and B.D. Wescoat, "The Nike of Samothrace: Setting the Record Straight", *AJA* 124 (2020), p. 551–573 [*BE* 2021, 136]: The authors scrutinize N. Badoud's views about the date of the Nike of Samothrake and the attribution of *IG* XII.8.239 to its base (cf. *supra* no. 11). They argue that the fragmentary text is not the signature of the sculptor Pythokritos, but possibly a dedication to Megaloi Theoi (ca. 250–150 BCE); its attribution to the base of the Nike is unlikely. In its original location, the statue did not look towards the statue of Philip V. Therefore, there is no evidence for its connection with a Rhodian naval victory over Philip. The Nike may have commemorated a naval victory of Attalos II and the Rhodians against Prousias in the Propontis (154 BCE).

133 31) E. Culasso Gastaldi, "Kabirion di Lemnos: le iscrizioni rinvenute nell'Esedra nel quartiere tardo-romano", *ASAA* 97 (2019), p. 410–427 [*BE* 2020, 335; *SEG*LXIX 596– 598, 601]: C.G. republishes inscriptions found in the area of the Exedra in the Kabeirion of Hephaistia, originally published by S. Accame, "Iscrizioni del Cabirio di Lemno", *ASAA* 19–21 (1941–1943), p. 75–105. 1) A decree of the δῆμος τῶν τετελεσμένων in honor of ὁ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων (*SEG* XLV 1181 = *SEG* LXIX 596; ca. 340–320). 2) A decree in honor of the theoroi sent by the Athenian klerouchoi in Myrina to offer a sacrifice to the Kabeiroi during the celebration of the Ὡραῖα (3rd cent.); the theoroi offered the sacrifice in piety and adorned the sanctuary (καὶ τὸ ἱερὸν ἐπεκ[όσ]μησαν). 3) A man from Methymna, who was elected βοώνης (responsible for the purchase of sacrificial animals) and was crowned by the ἰσοτελεῖς and the δῆμος τῶν τετελεσμένων made a dedication to Theoi Megaloi (ca. 350–300). 4) The *hieropoioi*, who were elected (οἱ ἱε[ρ]οποιοὶ οἱ χειροτονηθέντες εἰς τὸ Καβείριον), offered together with the priest and the mantis a sacrifice and performed the traditional rituals (ἔθυσαν ὑπέρ τε τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῖς θεοῖς καλῶς καὶ [ἀ]γαθῶ[ς] ἐπεμελήθησαν δὲ καὶ τῆς θυσίας καὶ τ[ῶν ἄλλων ἱερ]ῶν καθ' ὅ τι πάτριόν ἐστιν; early 2nd cent.). The cost for the erection of the stele was covered by the treasury of the sanctuary ([ἐκ] τῶν ἱερῶν χρημάτων).

134 32) E. Culasso Gastaldi and M. Mani, "Una lettera di Filippo V agli Ateniesi di Efestia (Lemno)", *Axon* 3.2 (2019), p. 193–224 [*BE* 2020, 336; *SEG* LXIX 595]: New critical edition of a letter of Philip V to the Athenians of Hephaistia (*SEG* XII 399) with detailed discussion of its content and the aim of Philip to propagate his piety (ἵνα... πάντες εἰδῶσιν [Ἕλλη]νες ἣν ἔχω εὐσέβεια[ν πρὸς] τοὺς κρείσσονας καὶ ὑ[περά]νω ἡμῶν θεοὺς Ἄῤ [ακας?]). The use by the king of the verb ἰδεῖν (ἐμοὶ μὲν προέκειτο διὰ τὴν

πρὸ[ς] θεοὺς ὁσιότητα ἰδεῖν [τὰ] παρ’ ὑμῖν ἱερά) reflects the importance of the mystical experience in the cult in the Kabeirion.

135 33) J. Curbera, *Inscriptiones Graecae. vol. II et III editio tertia. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars IV. Dedicationes et tituli sacri. Fasc. III. Tituli sacri. Tituli theatri Bacchi. Indices*, Berlin, 2019 [*BE* 2020, 111]: The third fascicule of the *IG* volumes that assemble Attic dedications and inscriptions of religious content (after 404/3) contains a variety of texts: cult regulations (1747–1751, 1759, 1773–1777, 1784, 1788), oracles (1740, 1741, 1756?, 1768, 1769, 1792; cf. 1742), hymns (1743: for Athena; 1756?; 1782: for Nemesis; 1793: for the Horai; 1796: for Zeus?), prayers and invocations (1744, 1771, 1772, 1787, 1794), altars (1797–1817), boundary markers of sanctuaries (1818–1880), and inscriptions from the theater of Dionysos (1881–2029); dedications are found in different sections of the volume. I only mention the new texts. Two sacrificial regulations from Piraeus concern the cult of the Moirai [not in *CGRN*; cf. 1776 = *CGRN* 53]. One of them is more detailed (1774, ca. 350): νηφάλιος Μοιρῶν· θύειν τρεῖς ἀρεστῆρας καὶ κηρίον ἑκάστηι· τούτοις κοινεῖ ταὐτὸ κανοῦν [“(Altar) of the Moirai for wineless libations; offer three propitiatory cakes and a honeycomb to each; they share the same sacrificial basket”]. The second is shorter (1777, 4th cent.): νηφά[λια] Μοίρ[αις]· τρεῖς ἀρεσ[τῆρας, τρία κηρία] [if this is an offering table (“*tabula... cymatio ornata superiore*”), initio one should rather restore νηφά[λιος Μοιρ[ῶν]]. A seat in the theater of Dionysos is inscribed with Ὁμονοία[ς] (2023, 2nd/3rd cent.) [seat of a priest of Homonoia?].

136 34) J. Danielewicz, “Some Remarks on the Jerusalem Hymn to the Moon Goddess”, *ZPE* 217 (2021), p. 60–61: D. proposes new readings on two lines of a hymn to Selene from Jerusalem (*SEG* VIII 225; *CIIP* 711, 1st/2nd cent.), recently re-edited by G. Agosti (*EBGR* 2020, 2). He restores the epithets of Selene in line 4, in fine, as [εὔ]κερε, <δ>ῖα, κλυτ<ή> ([- -]ΚΕΡΕΙΑ, ΚΛΥΤΕ, Agosti). He reads line 6 as follows: ἡδὺ σόν, ὠναμάξας παντὸς οἴκου, τὸ πέρα[ς] (ἥδυσον ΩΝΑΜΑΞΑΣ, Agosti). In this reading, the text refers to the admirable edges (contours?) of Selene in every place (phase?) she reaches, driving her lunar chariot (“sweet is your boundary, O Lady of every domicile of the carriage”) [cf. *infra* no. 83].

137 35) F. Daubner, “Local Heroes and Ruler Cult in Augustan Kalindoia”, in *Ancient Macedonia* VIII, p. 489–496 [*BE* 2022, 255]: An important building complex at Kalindoia was interpreted as a *bouleuterion* and a shrine for the imperial cult. This interpretation was based, *inter alia*, on a building inscription found in Room E, that commemorates the construction of the *bouleuterion*, an *exedra*, and a *stoa* at the expense of the family of Arrhidaios, son of Sopatros, in the year in which he served as priest of Zeus, Roma, and Augustus (*SEG* LVIII 578, recently dated to 27 BCE; see *EBGR* 2012, 150). In light of the discovery of an epitaph for Sopatros (*SEG* LVIII 580) and other inscriptions related to the family of Sopatros and found in or in front of Room E, D. argues that this room was a *heroon* for this family, retaining, however, its traditional interpretation as a *bouleuterion*; he provides parallels for honors offered to a family in a *bouleuterion*. D. attributes the introduction of the imperial cult to the initiative of this family, which provided the priests for three generations [for the date of the introduction of the cult of Augustus see the comments of P. Paschidis and J.-Y. Strasser in *BE* 2022, 255. The cult of Zeus and Roma probably pre-existed, with the cult of Augustus added after January 16, 27].

138 36) D.-A. Deac, "Cease, You Womb! A Uterine Magic Amulet from Durostorum", *Archaeologia Bulgarica* 25.2 (2021), p. 35–43 [*BE* 2022, 283]: D. presents an improved edition of a hematite amulet from Durostorum (3rd/4th cent.) which aimed at protecting women from problems believed to be caused by the movement of the womb (ed. pr.: I. Popović and P. Donevski, *Gold and Silver Jewelry from Durostorum Burials*, Svishtov, 1999, p. 29f.). On the obverse, a representation of a womb is accompanied by the imperative παῦσε μήτρα!, while the reverse has an *ouroboros*, a charakter, and magical words (α<ρ>χο<ρ> and Ὸ<ρ>ωριο<ύ>θ). D. discusses further evidence for magical practices in the area of Durostorum.

139 37) F. Demirkök, "İstanbul Arkeoloji Müzeleri'ne Son Yıllarda Katılan Yazıtlardan Seçilmiş Örnekler", in B. Öztürk et al. (eds.), *Mnemes Kharin. Filiz Dönmez-Öztürk Anısına Makaleler. Anadolu Arkeolojisi, Epigrafisi ve Eskiçağ Tarihine Dair Güncel Araştırmalar / Essays in Memory of Filiz Dönmez-Öztürk. Recent Work on the Archaeology, Epigraphy and Ancient History of Anatolia*, Istanbul, 2019, p. 163–186 [*SEG*LXIX 858]: D. presents an improved edition of an inscribed statuette of Dionysos from Ankyra (*I.North Galatia* 150; 1st cent. CE). The statuette was dedicated by Claudius Pothenos to the κοινὸν Διμενηνῶν.

140 38) A. Ersoy, G. Petzl, and C. Tanriver, "Two New Inscriptions from Izmir (Smyrna)", *ZPE* 220 (2021), p. 144–150 [*BE* 2022, 447]: 1) M. Claudius Proclus Cestianus, high priest of the provincial imperial cult of Asia in Smyrna and supervisor of the Kaleontenian aqueduct supervised the construction with public money of an aqueduct that brought water from a source located in the theater (τὸ πηγαῖον ὕδωρ ἐξαγαγὼν ἐκ τοῦ θεάτρου) to the city. The construction was dedicated to the Patrioi Theoi and the Sebastoi (shortly after 123 CE). 2) The association of the Breiseis (σύνοδος τῶν Βρεισέων) honored the *agonothetes* Ti. Claudius Philemon (3rd cent. CE). The association was dedicated to the cult of Dionysos Breiseus and consisted of Dionysiac artists and *mystai* (see *I.Smyrna* 639: ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον τεχνειτῶν καὶ μυστῶν; cf. *I.Smyrna* 600, 622, 729).

141 39) B. Forsén and C.B. Kritzas, "Μιὰ πρώιμη ἀφιερωματικὴ ἐπιγραφὴ στὴν Ἄρτεμη ἀπὸ την Ἀρκαδία", *Grammateion* 10 (2021), p. 27–34 [*BE* 2022, 201]: Fragment of a bronze drinking vessel found near the sanctuary of Artemis Lykoatis in Arkadia (cf. Paus. 8.36.7). According to an inscription on its lip, it was dedicated by Thras[--] to Artemis ([ἀνέθυ]σε or [ὑνέθυ]σε τᾶι Ἀρτέμιτι; ca. 500); the use of ἀναθύω in dedications is common in Arkadia. The location of the sanctuary near Agia Paraskevi Archamiton was determined thanks to the discovery of Hellenistic tiles stamped with the name of Ἄρτεμις Λυκοάτις in the genitive (*SEG* LXVI 252–253).

142 40) J. Fournier, "Οἵδε περιέπλευσαν: magistrats en tournée dans le territoire de Thasos (II^{e}–III^{e} s. apr. J.-C.)", *BCH* 144 (2020), p. 633–682 [*BE* 2022, 411; *SEG* LXVIII 643– 650]: F. presents a group of 12 inscriptions that commemorate the circumnavigation of Thasos by magistrates in the Imperial period; 9 of the texts were already published and are presented in improved editions; 3 texts are new. The regular (annual?) circumnavigation of Thasos by boards of magistrates seems to have been established in the late 1st cent. CE and continued until the 3rd cent. Their destination was a sanctuary in Aliki. This activity may be connected with the control of the territory and the institution of the ephebeia. The presence of cult personnel in these lists (ἱεροκῆρυξ, αὐλητής, σαλπικτής, μάγειρος) suggests the performance of religious rites. On one of

the plaques, decorated with a relief depicting a reclined Herakles (2 = *SEG* LXVIII 645), an *hieropoios* added later a dedication to Herakles.

143 41) J. Fournier, "Les *théoi epiphaneis* à Thasos. Deux nouvelles occurrences épigraphiques", *Ktèma* 46 (2021), p. 357–367 [*BE* 2022, 410]: F. presents improved editions of two dedications to Theagenes, the heroized athlete of the 5th cent. (Thasos, 2nd cent. CE): *SEG* XL 744 ([Θεα]γένει θ[εῷ ἐπι|φα]νεῖ... εὐχήν) and *IG* XII Suppl. 425 ([Θεαγ]ένει | [ἐ]πιφανεῖ | εὐχήν). They were both made by A. Licinius Pomponianos, a veteran, perhaps near Theagenes' statue. F. also presents the ed. pr. of a dedication to Ζεὺς Σουιδεπτος, θεὸς ἐπιφανής, made by a woman for the well-being of her son ([ὑ]πὲρ τοῦ υ[ἱ]οῦ; early 2nd cent. CE). The epithet of Zeus derives from Σουιδεπτα, a site in Thrace, near Serdica (cf. the dedications to Zeus and Hera Σουιδεπτηνοί: *SEG* LIX 760–767).

144 42) N. Gökalp Özdil, "Antalya Müzesi'nden Zeus Khalazios için Yeni Bir Adak Yazıtı", *Cedrus* 8 (2020), p. 489–495 [*BE* 2021, 446]: A votive stele of unknown provenance in Pamphylia, now in the Antalya Museum (2nd/3rd cent.), decorated with relief representations of a bunch of grapes on the left side and a thunderbolt on the right, was dedicated to Zeus Chalazios by Demetrios, priest for life.

145 43) K. Hallof, "Alte und neue Inschriften aus Olympia III", *Chiron* 51 (2021), p. 99–122 [*BE* 2022, 205]: Ed. pr. of a bronze plaque from Olympia with a dialect inscription (ca. 500–450). The text is a decision of three judges from Pellene (δοκιμία τοῖς Πελλανέσι τρισδικασστέρεσι) concerning the small Eleian community of the Ledrinoi and a conflict involving a hetaireia and a group called Κιλικικοί. The text does not clarify the background of the verdict, which may have been solicited by Elis, in order to put things in order in the community of the Ledrinoi. According to the inscription, those who would be condemned by the three judges would be banned from a series of activities—banquets, holding assemblies, carrying weapons, cultivating land belonging to a hetaireia. They were also prevented from offering sacrifices in the presence of a *mantis*, except for the public *mantis* of the city (μεδ᾽ ἐπὶ μάντι θύεν μαδένα αἰ μὲπὶ τοῖς δαμοσίοις τᾶς πόλιος). Those who violated this provision would be punished with exile, confiscation of their property, and fines which would become property of the sanctuary of Zeus in Olympia. The tablet was dedicated to Zeus (ὸ δὲ πίναξ ἔα ἰαρὸς το Διός). The language of this text is discussed by S. Minon, "La langue de la sentence des trois juges de Pellana", *Chiron* 51 (2021), p. 123–166.

146 44) K. Hallof, "Zur ἀπολογία des Agonotheten Damon aus dem böotischen Delion", *JES* 4 (2021), p. 39–45: Improved edition of the account of the agonothetes of the Boiotian agonistic festival Delia (*SEG* LVII, Delion, late 2nd cent.) [cf. *EBGR* 2008, 21]. According to a new reading and restoration of lines 10–11, sums were spent for incense and myrrh (lines 10f.: λιβάνο[υ κα]ὶ ζμύρνης). The text does not mention the gilding of wreaths (εἰς τὴν χρύσω[σι]ν ἐξ στεφάνων χρυσῶν) but gives the name of the smith who provided them (Πίστωι Λύσωνος στεφάνων χρυσῶν). The last lines of the document state that the agonothetes gave to his successor the wreath for the contest of εὐταξία (τὸν τῆς εὐταξί]ας στέφανον τῶν ἀνδρῶν) and to the ναοπόαι a container with armour (τὸ ὅπλων κοιτ[ίδιον]) that was used in the ὁπλίτης δρόμος (cf. line 22).

147 45) D. Hălmagi, "Notes on Greek Inscriptions (I)", in A. Avram and L. Buzoianu (eds.), *Varia Epigraphica et Archaeologica. Volume dédié à la mémoire de Maria Bărbulescu* (*Pontica* 52, Suppl. 6), Constanța, 2019, p. 225–235 [*BE* 2020, 258; *SEG* LXIX 501]: H.

restores an inscription of unknown provenance in the Dobrudja (*I.Tomis Suppl.* 736; 2nd/3rd cent.) as a dedication to Derzelas ([θεῷ μεγά]λῳ Δερ [ζέλᾳ]). The god, whose cult is attested in Odessos (*IGBulg* I^2 47, 47 bis, 48, 230 bis), Tărgovište (*IGBulg* II 768), and Nikopolis ad Istrum (*IGBulg* II 770: Δέρζις), is represented in relief, holding a patera and offering a libation to an eagle (p. 229).

148 46) D. Hălmagi, "Notes on Greek Inscriptions (II)", *Pontica* 53 (2020), p. 425–446 [*BE* 2022, 276]: H. suggests improved editions of several inscriptions from Histria, Kallatis, Tomis, and Thrace. 1) An honorific decree from Histria does not mention the Thargelia, but the Dionysia as the occasion on which the honored individual was crowned (*I.Histria* 25). 3) Two fragments from Histria (*I.Histria* 225) and Tomis (*I.Tomis* 83) have the same names of members a cult association of δενδροφόροι (ca. 198–201). 4) An altar in Tomis was dedicated by villagers to Zeus and Hera (the names are restored) for the victory of the emperor and for the salvation of the 'village of Apollonios' (2nd/3rd cent.). [At the end, [εὐχήν] is more likely than [εὐχαριστήριον], since the dedication was made for future and not past protection.] 5) H. speculates that a man honored in Kallatis (*I.Callatis* 29) was honored ἐπὶ τᾶ[ι ποτὶ τὸν θεὸν εὐσεβείαι] [unparalleled in Kallatis]. 6) H. joins *I.Callatis* 42 and 45, which belong to a decree of a βακχικὸς θίασος in honor of its benefactor Ariston (1st cent. CE). 8) H. restores an inscription in the Museum of Skopje [from the area of Radovis] as a dedication to Hera Sonketene as εὐχαριστήριον [this inscription is published in *SEG* LXVI 570 with the same restoration. The restoration of the last lines ([ὑπὲρ τῆς καὶ] μεγάλης | [συ]νερδία[ς? ἐν ἐργ]ασίᾳ εἴδ|ρυσα χ[αρισάμενος]) is speculative, and in epigraphy it is not advisable to restore unattested words (συνερδία)].

149 47) M.B. Hatzopoulos, "Une nouvelle fête macédonienne dans une inscription de Kibyra", *Tekmeria* 16 (2021/2022), p. 1–18 [*BE* 2022, 508; *SEG* LXIX 970 bis]: An agonistic inscription from Kibyra (late 3rd/early 2nd cent.; see *EBGR* 2020, 68) mentions victories of a runner in contests that took place in the realm of Philip V (παρὰ βασιλεῖ Φιλίππῳ). H. identifies the first festival as the Erotideia of Thespiai ([ἐν Θεσπιαῖς τῆς Βοιωτίας] παρὰ βασιλεῖ Φιλίππωι Ἐρωτίδεια) and the second as the Herakleia of Beroia ([ἐν Βεροίᾳ τῆς Μακε]δονίας παρὰ βασιλεῖ Φιλίππωι Ἡράκλεια). To explain how Philip V is mentioned as organizer of contests that took place in the Boiotian Koinon, H. adduces as a parallel the organization by Philip of the Nemea in 209 BCE (Polyb. 10.26.1; Livy 27.30.9 and 17). He attributes a catalogue of victors in Beroia (*I.Beroia* 140) to the Herakleia and not the Basileia.

150 48) V. Hofmann, and F. Kirbihler, "Eine neue Statuenehrung für Hadrian aus Ephesos, die Adoption der (Claudii) Vedi und der hadrianische Neokorie-Tempel", *JÖAI* 89 (2020), p. 189–217 [*BE* 2022, 457]: P. Vedius Antoninus, high priest of the imperial cult of Asia in Ephesos, dedicated together with his homonymous son, designated as his successor in this office [a rare case of immediate succession of father and son in an office], a statue of Hadrian (Ephesos, 137 CE). The emperor is called Ὀλύμπιος, Πανελλήνιος, and Πανιώνιος (a title granted to him by the Ionian Koinon). He is also honored as κτίστης τῆς πόλεως, presumably for granting the second *neokoria* to Ephesos, and as benefactor of the Vedii.

151 49) B. Iplikçioğlu, *Tituli Asiae Minoris* II.2. *Tituli Lyciae* 1. *Die Inschriften von Korydalla*, Vienna, 2021 [*BE* 2021]: The corpus of the inscriptions of Korydalla and adjacent communities consists of 45 texts. New texts are marked with an asterisk; the first

number refers to the origin of the text (1: Korydalla; 2: Madamyssos; 3: Pygela, city; 4: territory of Pygela). *Dedications*: Upon his manumission, Hermianos, the *oikonomos* of the city, dedicated to the family of Septimius Severus and the city a statue of Athena Nikephoros and an incense-burner (λιβανωτρίς; 1.2; ca. 209–211 CE). A man and his wife dedicated an altar to Θεὰ Ἐλευθέρα as a vow (*1.4; late Hellenistic or early Imperial period); Eleuthera was also worshipped in Myra, Kyaneai, and Trysa. Trokondas made a dedication to Apollo in fulfillment of a vow (ὑπὲρ ἧς ηὔξατο θεῷ Ἀπόλλωνι ἐπηκόῳ εὐχήν; *2.1; 3rd cent. CE). Harmodios of Korydalla made a dedication the Ἑρμῆς ἐπιφανής (*4.1; 2nd/3rd cent.); the inscription was carved on a rock on the slope of Kepez Tepesi, near Pygela [the fact that the dedication was made on mountainous land and is addressed to a patron of herders makes me wonder whether Harmodios experienced Hermes' miraculous power in connection with pastoral activities]. Other dedications are addressed to the Dioskouroi (1.3) and Zeus Akraios (*3.1.) as vows (εὐχήν; 3rd cent. CE). *Imperial cult*: A former priest of the Sebastoi dedicated his own statue (*3.2; 2nd/3rd cent.). *Divination*: A small fragment of an astragalos oracle contains 3 lines of a known oracular response, no. 23 in the standard type of these texts from southwest Asia Minor (*1.5; 2nd cent. CE). *Funerary fines*: Epitaphs provide for the payment of fines to Sarapis, μέγας θεός (1.14), Apollo (*2.10-*2.12, *2.14-*2.16), Demeter (*4.2), and Eleuthera (*4.5: τῇ ἐν Κορυδάλλοις Ἐλευθέρᾳ), in case of a violation of the grave (1st-3rd cent.). Three texts additionally threaten the violator with divine punishment by the gods of the underworld (*2.11: ἁμαρτωλὸς ἔσται τοῖς καταχθονίοις θεοῖς; *4.3: ἁμαρτωλὸς ἔσται θεοῖς καταχθονίοις; cf. *4.2: ἔστω ἁμαρτωλός).

152 50) A.I. Ivantchik, *Inscriptions of the Northern Black Sea (new IOSPE). Volume I. Inscriptions of Tyras*, London, 2017 (iospe.kcl.ac.uk/corpora/tyras/index.html) and London, 2021 (printed version) [*SEG* LXIX 543, 546, 547]: This corpus assembles 69 inscriptions of Tyras, most of them published; inedita are marked with an asterisk. Dedications are addressed to the Egyptian gods (17–18), Apollo Iatros (*20), and Hero Propylaios (*22). Two fragments mention the construction of temples (19, *21), and another mentions a high priest of the Sebastoi (*27).

153 51) A.I. Ivantchik and S.R. Tokhtas'ev, "рельеф с посвящением фиаса из танаиса", *VDI* 79 (2019.4), p. 992–1008 [*BE* 2020, 301; *SEG* LXIX 542]: Ed. pr. of a dedication made by the members of a cult association to an unknown deity (Tanais, ca. 100–150). A list of more than 30 members is headed by the chairman, who has the honorific title πατὴρ συνόδου.

154 52) P. Iversen and D. Laing Jr., "Greek and Latin Inscriptions from Temple Hill, Corinth", *Hesperia* 90 (2021), p. 115–189: Ed. pr. and republication of 42 fragmentary inscriptions from Corinth. There are two cult regulations among them [see now *CGRN* 1]: 1) 4 fragments previously published (*IG* IV 1597 + *SEG* XXVI 393) belong to a sacrificial calendar (early 6th cent.) that mentions the sacrifice of piglets in the month Phoinikaios. 2) A cult regulation inscribed on a lead tablet mentions the offering of a cow (βοῦς) to Athena Polias (*SEG* XXXII 359; late 6th/early 5th cent.). Honorific decrees mention the privilege of access to the council and the assembly immediately after the sacrifices (4), the festival Dionysia (5), and the invitation of the honorand to the public sacrifices (7). An honorific decree of the Dionysiac artists for Roman benefactors, probably Flamininus and Appius Claudius (13 = *Corinth* VIII.3.40 + new fragments; 196 BCE?), mentions the sanctuary of Apollo.

155 53) H. Kaba, "A Bronze Prize Hydria from Sinop Museum", in V. Keleş et al. (eds.), *Cevat Başaran'a 60. Yaş Armağanı. Essays for Cevat Başaran's 60th Birthday Occasion*, Ankara, 2019, p. 397–410 [*BE* 2020, 161; *SEG* LXIX 857 bis]: An inscription on the lip of a fragmentary bronze kalpis found in Sinope (ca. 500–450) designates this vase as a prize given in a contest in Thebes (τῶν Θέβαις ἀίθλον; cf. *LSAG*^{2} p. 95 no. 16; *SEG* LXV 2048).

156 54) D. Kah, "The Gymnasiarchia from the Hellenistic Age to the Roman Empire: the Example of Rhodes", in U. Mania and M. Trümper (eds.), *Development of Gymnasia and Graeco-Roman Cityscapes*, Berlin, 2018, p. 273–300 [*SEG*LXIX 556]: K. presents an improved edition of the honorific inscription for Damagoras and his father from Lindos (*I.Lindos* 482; ca. 150 CE; p. 292f.). Damagoras' father held an office connected with the cult of Athena in Achaia ([τ]ᾶς Ἀθά [νας τ]ᾶς ἐν Ἀχαίᾳ πόλ[ει]), served as *damiourgos* of Hestia and Zeus Teleios in Kamiros, and was piest of Helios. Damagoras served as 'junior' gymnasiarchos in the year in which his father held the eponymous priesthood. Later he became priest of Athena Polias and Zeus Polieus, priest of Herakles, *hierotamias*, and agonothetes of the contest Rhomaia.

157 55) M. Kantiréa and D. Summa, *Inscriptiones Graecae. Volumen XV. Inscriptiones Cypri. Pars II. Inscriptiones Cypri alphabeticae.Fasciculus I. Inscriptiones Cypri orientalis. Citium – Pyla – Golgi – Tremithus – Idalium – Tamassus – Kafizin – Ledra*, Berlin, 2020: The first volume of the alphabetic inscriptions of Cyprus covers the eastern part of the island. The volume contains the important group of Hellenistic dedications to the Nymph at Kafizin (474–779), including fragments that join already published texts and two new dedications (769–770). The inedita are mainly epitaphs. The most interesting ineditum is an altar of unknown provenance (797, 2nd/3rd cent.) inscribed with the word φυλλολίβανος (*addendum lexicis*); it refers to leaves of frankincense that were burned on this altar. A column is inscribed with the text μή με ἄρῃ ΣΚΗ|ΛΗΝ ποιεῖς (899, unknown provenance, 2nd cent. CE) [it seems to be a funerary column, and the text prevents its removal: μή με ἄρῃ· σκήλην (=σκυλεία) ποιεῖς ("do not take me away; you are commiting despoliation")]. I also note a thymiaterion from Idalion dedicated to Zeus Sabazios (381: ΔΙΑCΑΒΑΔΙΕ | ΑΝΕΘΗΚΗC; 2nd/3rd cent.) and a fragmentary dedication of unknown provenance (794, 2nd cent.).

158 56) S. Kerschbaum, "Eine Heimstatt für die Sibylle von Erythrai: Eine Neulesung von IK Erythrai II 225", *ZPE* 213 (2020), p. 158–170 [*BE* 2021, 370]: K. suggests a new restoration of an inscription engraved on doorposts at the entrance of an undeground grotto in Erythrai (*I.Erythrai* 225). To the recipients of the dedication, Demeter Thesmophoros, Marcus Aurelius, Lucius Verus, and the city, K. adds καὶ [νύμφηι Ναϊάδι/ Ναΐδι καὶ Σιβύλληι]. In her restoration, the dedicant found a source of water, constructed a fountain, and decorated it with statues (τὴν πηγὴν τοῦ ὕδατος ἀν[ηῦρεν καὶ τὸ ὕδωρ εἰ]σήγαγεν καὶ τὸ ὑδρε[ῖον σ]ὺν τοῖ[ς ἀγάλμασι - -] ἐκ τῶν ἰδίω[ν κατεσκεύασεν]). The construction probably took place on the occasion of Lucius Verus' journey to Asia Minor in 162 CE. K. comments on the importance of Sibylle's cult in Erythrai.

159 57) A. Koukounou, "Γραπτὲς ἐπιτύμβιες στῆλες ἀπὸ τὴ Βέροια", in *Ancient Macedonia* VIII. *Macedonia from the Death of Philip II to Augustus' Rise to Power*, Thessaloniki, 2021, p. 77–89 [*BE* 2022, 248]: Ed. pr. of three epitaphs found in an undisturbed grave in Beroia (ca. 200–150). The names of the deceased men and women are in the dative and are followed by the designation ἥρωσιν and (in the case of Antiochis) ἡρωίσσηι. The stele of Antiochis is decorated with a painted representation of a woman in front of an

altar. K. considers the possibility that Antiochis was a priestess, perhaps of Isis. In its first use, her stele bore a dedicatory inscription that was erased when the stele was re-used as an epitaph; only the word εὐχήν is preserved.

160 58) E. Lafli and H. Bru, "Four Funerary and Dedicatory Inscriptions in the Museum of Bergama (Pergamon, western Turkey)", *Epigraphica* 83 (2021), p. 23–257 [*BE* 2022, 442]: 3) Ed. pr. of an inscription from the area of Pergamon concerning the imperial cult. Menelaos, former priest of the imperial cult (γενόμενος ἱερεὺς Καίσαρος) [priest of Augustus, not of Caesar, as stated by the eds.] and agonothetes [of contests in honor of Augustus?], and his wife Eirene, former priestess (γενομένη ἱέρεια) and gymnasiarchos, dedicated an altar to Augustus (Θεῷ Σεβαστῷ Καίσαρι) and Livia, identified as Hera (Θεᾷ Λειβίᾳ Ἥρᾳ), respectively. [This is yet another case of a married couple serving as priest and priestess of the imperial cult, following the model of couples of high priests and high priestesses.] The eds. read τὸν βωμὸν καὶ τῇ κίων {ΜΗ} [which does not make any sense. I read on the photo καὶ τῇ κώμῃ (C. Kritzas informed me per lit. that he made the same observation, independently). The altar was dedicated to Augustus, Livia, and the village of the dedicants; therefore, this inscription is an interesting testimony for the practice of the imperial cult in the countryside of Pergamon]. 4) A fragmentary list of names can be identified as a list of members (βουκόλοι) of a cult association dedicated to Dionysos Kathegemon (2nd cent CE; cf. *I.Pergamon* 485).

161 59) E. Lafli and M. Buora, "Three Unpublished Byzantine Lead Seals from Western Asia Minor (with an Appendix on an Amulet from Izmir)", *Vestnik VolGU. Seriya 4, Istoriya. Regionalovedenie* 25 (2020), p. 160–167: Ed. pr. of a round lead amulet from the area of Smyrna, inscribed with Σαβαω on the one side and Ιαω on the other. The eds. date it to the early Byzantine period and attribute it to Christians [any date between the 3rd and the 5th cent. is possible and a Christian context is uncertain].

162 60) E. Lafli and M.E. Uyar, "Four Funerary and Votive Monuments from Mysia (North-Western Turkey)", *Revista de Cercetări Arheologice şi Numismatice* 7 (2021), p. 74–89: 2) Ed. pr. of a funerary stele from Miletoupolis decorated with the representation of a seated couple and attendants (2; 2nd cent. CE) [probably earlier, late Hellenistic]. The eds. read: [- -]Δ ὑμετέρην στήλ{λ}ην ληίσσεται ἢ περιθραύσῃ | [.] γῆ ΕΜ[-]ΤΑ γλύκας εἰς ἑτέρους ἀναθῇ | ΣΕΥΣΕΣΩΑΗ γένος ἐγγένου ἐξολέσειεν | Α μήτε τιν(ὰ) ἐξ αὐτῶν ἐς φάος εἰσιέν{ν}αι. [For the correct reading see J.-M. Carbon, "ANew Metrical Funerary Curse from Miletoupolis", *Gephyra* 27 (2024), p. 209–212. A reference to potential violations of the grave (ὅστις δ᾽ ὑμετέρην στήλλην ληΐσσεται ἢ περιθραύσῃ | ἠὲ μεταγλύψας εἰς ἑτέρους ἀναθῇ) is followed by a curse: [ὁ] Ζεὺς ἐξώλη, γένος ἐκ γένου ἐξολέσειεν | μήτε τι᾽ ἐξ αὐτῶν ἐς φάος εἰσιέν{ν}αι ("may Zeus utterly destroy him and his lineage from its stock, nor is any one of them to walk into the light"). The photo does not allow confirmation, but at the beginning one expects ἠμετέρην. I understand the final expression (μήτε τι᾽ ἐξ αὐτῶν ἐς φάος εἰσιέναι) as meaning "come to life" (for φάος as a metonym for life see *infra* no. 77; the violators should never see the birth of children).]

163 61) A. Łajtar, "*Peripoloi* and the God Medaurus in a Newly-Discovered Greek Inscription from Rhizon", *Tyche* 36 (2021), p. 9–108: A new inscription from Rhizon in Illyria (early 2nd cent.) lists a group of 13 men, who served as *peripoloi*, patrolling the city's territory. These men made a dedication, presumably to the local god Medauros, who

appears in this inscription as commander of this unit (περιπολαρχοῦντος Μεδαύρου; cf. *SEG* LXII 395: περιπολαρ[χοῦντο|ς] Μεδαύρου). When there was a shortage of candidates for this civic function, the expense was covered by the god's treasury and the god appeared as office-holder.

164 62) A. Łajtar, "Two Greek Dedications by *primipilarii* Recently Discovered in Novae", in F. Mitthof et al. (eds.), *Ad ripam fluminis Danuvi. Papers of the 3rd International Conference on the Roman Danubian Provinces*, Vienna, 2021, p. 121–129 [*BE* 2022, 282]: Ed. pr. of a statue base found in the *principia* of the 1st Legion in Novae (1). Two *primipilarii* dedicated a statue of Dionysos for the victory of the emperors (ὑπὲρ νείκης τῶν δ(εσποτῶν)), that Ł. identifies as Constantius II and Constans (348/439 CE). Dionysos is characterized with a series of poetic attributes, probably inspired by hymns: βοτρυοκόμον ('the one who is cultivating grapes') or βοτρυόκομον ('the one with grape-like hair') [probably the latter], Σεμελήιον, κισσοστεφήν, δίγονον, θιάσων μύστην. The dedication starts with an invocation of divine providence (θεοῦ προνοί[α]), which as Ł. observes is rare in non-Christian texts; the god in question seems to be Dionysos [this is an interesting testimony for late paganism].

165 63) J. Lamont, "Cursing Theophrastos in Paros", *AJA* 125 (2021), p. 207–222 [*BE* 2022, 397]: A cast-lead figurine used in a curse ceremony was found in a grave in Paros (early 4th cent). The figurine represents a naked male with the arms bound behind the back; a collar sackles the neck; seven iron nails pierce the mouth, the eyes, the skull (3 nails), and the anus. The name of the victim of the cursing, Theophrastos, is written three times, on the back of the left leg, on the back of the head, and on the back of the body, in the local alphabet, thus showing that the object was produced locally. L. comments on the use of such effigies in magic and on private curse rituals.

166 64) J. Lamont, "The Curious Case of the Cursed Chicken: A New Binding Ritual from the Athenian Agora", *Hesperia* 90 (2021), p. 79–113: A find in the Athenian Agora attests an unusual cursing ritual. A chytra is inscribed on its exterior and its underside with 30 names of men and women by at least two different hands (ca. 300 BCE); the verb δοῦμεν may be recognized in line 20. The dismembered head and lower limbs of a young chicken were placed in the pot, which was then pierced with a large iron nail and buried with a coin beneath the floor of an industrial and commercial building. The ritual, which was not practiced in solitude, since two or more hands were involved, combined elements of curse tablets, saucer pyres, and curse effigies. L. discusses the use of pottery for inscribing curses, the possible connection of the curse with a trial, and the social background of the victims (more likely craftsmen and possibly courtesans, rather than members of a political club).

167 65) P. Liddel and P. Low, "'Four Unpublished Inscriptions (and One Neglected Collector) from the World Museum, Liverpool", in *From Document to History*, p. 408– 430 [*SEG* LXIX 796–797]: Ed. pr. of two inscriptions from Kyzikos, now in the World Museum, Liverpool. A relief stele with a representation of a bull was dedicated to Θεὸς Ζεὺς Ὄλβιος as a vow (1, 3rd cent CE); the cult of Zeus Olbios was widespread in Kyzikos and Mysia (*SEG* LIII 1374/1375; LX 1327). An altar was dedicated to Aphrodite Limenia, patron of seafaring (2, 2nd cent. CE). Her cult was hitherto unattested in Kyzikos.

168 66) S. Lücke, "Eine kaiserzeitliche Votivstele für den lydischen Flussgott Hermos", *EA* 54 (2021), p. 83–92 [*BE* 2022, 470]: Ed.pr. of a relief stele from Lydia (area of Kadoi?; 2nd/3rd cent.). It is dedicated to the river-god Hermos, who is represented reclined, holding

a rhyton in the form of a fish. Hermolaos made the dedication as a vow for his rescue (ὑπὲρ τῆς σωτηρίας αἰαυτοῦ Ἔρμῳ θεῷ ἐπηκόῳ εὐχήν). The cult of Hermos is well attested in Lydia.

169 67) K.W. Mahoney, "The New Arcadian Festival Calendar and *Iliad* 7 on Lykourgos and Areithoos", *ZPE* 213 (2020), p. 85–97 [*BE* 2021, 214]: The festival calendar of Arkadia (*SEG* LXV 292 = *CGRN* 223; unknown provenance, ca. 500–450) mentions rituals to be performed at Κορυνίτιον [J.-M. Carbon's translation of the relevant passages in *CGRN*: "In the trieteric festival, at Korynition, to [...] a male [sheep] at - -.... For Korynition, during the three-day festival, a bovine, during the annual festival (?), a wether, [...] during (the) Zapatea a wether, in the ninth year, exactly when the Hoplodmia (take place)"]. M. interprets this toponym as related to Areithoos Κορυνήτης, who was killed by young Lykourgos, who then took his weapons (*Iliad* VII, 132–157). This episode may have served as the aetiological myth for the rituals, that have clear military overtones (athletic contests, the presentation of red military cloaks, and the ritual use or presentation of arms and armor by a *kouros*). The text may originate in one of the communities along the river Alpheios, perhaps for a settlement of the Parrhasioi. [See also *infra* no. 89; for further bibliography on this important text see *BE* 2017, 229–230 and *SEG* LXVIII 168.]

170 68) I. Makarov, *Inscriptions of the Northern Black Sea (new IOSPE). Volume III. Inscriptions of Chersonesos and Vicinity*, London, 2017 (iospe.kcl.ac.uk/corpora/Chersonesos/index/html) [*SEG* LXIX 522, 525, 528]: This corpus assembles 600 inscriptions of Chersonesos in Tauris and its *chora*—texts that were included in *IOSPE*I^2, numerous texts that were published after 1916, and a few inedita. The English translations are provided by I. Polinskaya. Among the inscriptions, I single out the citizen's oath (100), lists of victors (169–171, 173) and other inscriptions concerning contests (174–176), a hymn to Hermes (172), and dedications (114–130, 573–576, 586, 594– 599). I only mention two dedications to Artemis (573) and Meter Theon (576) from the Isthmus of Saki (Imperial period) that were never presented in *EBGR* or included in *SEG* (B. Lantsov, *Античное святилище на западном берегу Крыма*, Kiev, 2003, p. 28 no. 22 and 32 no. 33).

171 69) A. Makres, "Victorious Athletes of Ancient Messene: Old and New Epigraphic Evidence", in *Greek Epigraphy and Religion*, p. 167–203 [*BE* 2022, 200]: M. presents a dossier of five inscriptions from Messene that commemorate victories of local athletes in athletic contests in the Hellenistic period, mainly in the Peloponnese (three published texts, for which see *EBGR* 2013, 116, and two inedita). 1) A wrestler won as a boy at the Eleutheria, Lykaia, and Eleusinia, and as a man at the Heraia, Basileia, Naia, Antigoneia, Isthmia, Nemea, Pythia, and Olympia. The Antigoneia, which are attested for the first time in this group of inscriptions, were established in honor of Antigonos Doson after his victory in Sellasia; they were held either in Sikyon or in Mantineia [for the attribution of this contest to Sikyon see J.-Y. Strasser, *BE* 2022, 200 with reference to *IAG* 45]. 2) A boy wrestler was victorious at the Lykaia, Antigoneia, and Naia. 3) A wrestler was victorious at the Basileia, Lykeia, and Olympia (ineditum). 4) A wrestler won in the category of beardless men at the Isthmia, Nemea, Lykaia, and Heraia (ineditum). 5) A wrestler was victorious in all three age categories in various contests, including the Eleutheria (or Eleusinia), the Antigoneia, the Naia, the Soteria, and the Aleaia.

172 70) P. Malama and N. Vasilikoudis, "Κεραμικὴ κλασικῶν χρόνων ἀπὸ τὴ θέση « Υδραγωγεῖο » στὴν Ἀμφίπολη", in E. Manakidou and A. Avramidou (eds.), *Ἡ κεραμικὴ*

τῆς κλασικῆς ἐποχῆς στὸ Βόρειο Αἰγαῖο καὶ τὴν περιφέρειά του (480–323/300 π.Χ.), Thessaloniki, 2019, p. 573–590 [*BE* 2020, 236; *SEG* LXIX 334–335]: Ed. pr. of two graffiti from Amphipolis (p. 582; ca. 400–357). The first, inscribed on the handle of a pelike, probably from the sanctuary of the Nymphs, designates the vase as a dedication to a Nymph (Νύμφη). The second, inscribed below the lip of a kantharos, reads Σωτηρία. The eds. interpret it as the epithet of a goddess.

173 71) G.E. Malouchou, "The Chian Sacred Law of Parparia Revisited", in *Greek Epigraphy and Religion*, p. 283–294 [*BE* 2022, 401]: New critical edition with commentary of a sacrificial calendar from Chios (*LSCGSuppl.* 131) [see now *CGRN* 247]. In M.'s edition, the first lines which are better preserved mention offerings to Zeus Olympios and Agyaias on the 13th of Plynterion and the 16th of Kyanopsion "before the time of tillage": [Π]λυντηριῶ[ν]ος τρίτῃ ἐ[πὶ δ]εκάδος Ζανὶ Ὀλυμπίωι καὶ Ἀγυαίᾳ· Κυανοψιῶνος διχ[ομη]νίῃ πρ[οηρ]όσιον. [A. Alonso Déniz, *BE* 2022, 401, more plausibly suggests τρίτῃ ἐ[ξ] ἐκάδος, i.e. the 28th of the month. He also argues that Ἀγυαίᾳ is not the name of a male hero in the dative but that of a female divinity, because "*une finale masculine* -αίας/-αίης *fait difficulté*". However, apart from the fact that many male names in -αίας/-αίης are attested (e.g. Εὐφαίας, Θυαίας, Κεραίας, Κρατιδαίας, Λαίας, Νικαίας etc.), M. observed that the name of a heroine would have been (in Ionic) Ἀγυαίῃ (cf. διχ[ομη]νίῃ).]

174 72) A. Mastrocinque, "A *defixio* from Caesarea Maritima Against a Dancer", in *Litterae magicae*, p. 59–76 [*BE* 2021, 482; *SEG*LXIX 1155;]: Ed. pr. of a lead tablet from the theater of Caesarea Maritima, inscribed on both sides with a long defixio of more than 100 lines (5th cent. AD or later). The defigens invokes Thot with various attributes and properties, only partly preserved (*inter alia*, ἀγήρως, χαρχαρόπεπλος, ταρταροῦχος, ὁ τὸν κελενὸν δηθύνων γάμον, τέμνων μυχοὺς σκοτεμβάτους, ὁ τὴν οὐρὴν δράκοντος ἔχων, μυοκέφαλος, ἱπποπόταμος, λεοπρόσωπος, οὐρὰν ἔχων ἢ ὄρνει ἄρνυται, σείων τὸν κόσμον) [presented here with normalized spelling and without diacritical signs]. The author also invokes demons associated with all sorts of locations (οὐρανίους, ἀερίους, χθονίους, ὑποχθονίους, θαλασίους, ποταμίους, πηγαίους) and conditions of death (βιαίους, ἀώρους). His aim was to present obstacles to the dancer Mannas (κώλυσον τὴν ὄρχησιν, κατάδεσον τοὺς ὀφθαλμούς, τὰς χεῖρας, τοὺς πόδας... ὀρχούμενον ἐν τῷ θεάτρῳ). Among magical *logoi*, formulas, and names, one also recognizes a reference to the myth of Aphrodite's birth (lines 10–12) [see the comments of M. Zellmann-Rohrer in *SEG*].

175 73) A. Melero Bellido and R. Hernández Pérez, "Nueva lectura de una inscripción votiva bilingüe de las termas de Germísara (Dacia superior)", *Fortunatae* 32 (2020), p. 427–448 [*BE* 2022, 288]: The authors present an improved edition of the bilingual Greek/Latin hymn to the Nymphs from Germisara (*EBGR* 2015, 109 = *SEG* LXV 577; ca. 183–185 CE). The Nymphs are praised for revealing a source of water (νᾶμα) with healing properties. The new text reads as follows (I underline the new readings and restorations): Νύμφαι Γερμισαρῶν, ὑπ[- - -] γὰρ ἀπέφυνα[ν] | νᾶμα, τύχον προνοίᾳ θεοῦ Ἀσκληπιο<ῦ> δῶρα | ἃ κλήζουσιν βροτοὶ ἄνδρες θεραπείᾳ χρησάμενοί πε[ρ] | ἐλθόντες κυλλοὶ ὀρθοποδοῦντες δαὶ ἱκανὸν | εὐξάμενοι πάλιν ἦλθον Πανακέῃ δῶρα φέροντες | λουτροῖσιν χρηστοῖσιν ἀγαλλόμενοι χαρι<σ>τήρια | δῶκαν, ΚΗΡΑ...[- - -]οντες πότιμον ὕδωρ· | Ἀρτέμιδι τῇ κυναγέτει καρπήσια δῶρα | [- - -] εὐξάμενοι ἀπέδωκαν τάς τε ἑορτὰς | ἅμα τε θυσίας καὶ ἐπανῆλθαν ὁ[δ]ὸν ἑαυτῶν· | Εἰουστεῖνος, Βριττανεικῶν | ἡγήτωρ

τόνδε ἀνέθηκεν | Ὕπνον λαμπροτάτου ἐπὶ Καν|δίδου ἀρχῆς. [J.-Y. Strasser, *BE* 2018, 301 and D. Dana, *BE* 2022, 288, correctly point out that the correct reading is τόνδε ἀνέθηκεν | Ὕμνον. The text is not related to incubation, as originally thought.]

176 74) K. Michner, "Neue griechische Inschriften aus Karien: Stratonikeia, Tabai, Herakleia Salbake, Apollonia Salbake, Sebastopolis", *AAWW* 156 (2021), p. 5–106 [*BE* 2022, 436, 478]: Notebooks in the Austrian Academy of Sciences contain inscriptions copied by W. Kubitschek, W. Reichel (1893), E. Hula, and E. Szanto (1894). M. publishes 43 texts, some of which are of religious interest (all texts date to the Imperial period). *Stratonikeia*: 1) A boundary marker of a sanctuary of Dionysos (Imperial period) [interpreted as a *horos* because of the rounded top; but the genitive Διονύσου suggests an altar]. 2) A fragmentary text on an altar mentions Hekate (Imperial period). 3) A dedication to Ζεὺς Κύριος Ὕψιστος (Imperial period). 4) A dedication to Θεὸς Ἅγιος. 5) An altar was set up by a pious worshipper to a group of gods: Θεῶν Σωτήρων καὶ Οὐρανίων Σεβαστῶν, οὓς σέβομαι καὶ προσκυνῶ. As M. observes, the text is ambiguous. The altar may have been set up for two groups of gods (the Saviour gods and the Heavenly Augusti) or more likely for the emperors ["the divine Augusti, Saviours and Heavenly"]. 6) An altar for an empress (Σεβαστῆς). 7) A dedication probably belongs to the group of texts that commemorate hair offerings by young men. 20 and 22) Two small fragments mention a high priest (20) and a high priestess (22). *Panamara*: 24) An honorific inscription praises the generosity of Kleoboulos and his wife Strateia, who served as priests of Hekate and also as priests of Zeus Panemerios during the celebration of the Heraia (similar formulations as in *I.Stratonikeia* 275–278). *Tabai*: 25) A priest of Poseidon dedicated a statue of Amphitrite to Marcus Aurelius, Lucius Verus, and the fatherland. *Apollonia Salbake*: 36) A high priest is mentioned in a small fragment.

177 75) G. Mitropoulos, "Some Notes on Gytheion's 'lex sacra' and Germanicus' *Nike*", *ZPE* 219 (2021), p. 88–94 [*BE* 2022, 196]: M. discusses some aspects of the inscription from Gytheion that establishes the imperial cult (*SEG* XI 923; 15 CE). His main conclusions are these: The regulation is the result of consultations of Gytheion with the Koinon of the Eleutherolakones, but it also considered input from Rome. It reveals a hierarchy in the cult of the members of the imperial family: while it establishes a direct cult of Augustus, Tiberius, and Livia Tyche, the cult of Germanicus and Drusus was indirect. The last two days of the festival were not dedicated to them, but to the Nike of Germanicus and the Aphrodite of Drusus. Neither Nike nor Aphrodite were included among the painted images that were paraded in the theater during the celebration. The inclusion of Germanicus was decided after Gytheion was informed about the triumph granted to him early in 15 CE; the honors for Germanicus prompted Gytheion to add honors also for Drusus. An earlier parallel is presented by the cult of the Nike of Caius Caesar and Lucius Caesar in Mylasa (*I.Mylasa* 135).

178 76) M. Munn, "Inscriptions from Panakton", *Hesperia* 90 (2021), p. 281–337: Ed. pr. of dedications from the Attic fortress of Panakton. Athenian ephebes dedicated a hermaic stele to the Dioskouroi (Δι<ὸ>ς Κ[ο]ύροις; 2; 332?). Two other dedications were made by Athenian ephebes of the tribe Leontis (3; ca. 332–323) and by patrol soldiers (ὕπαιθροι; 5; ca. 255–200).

179 77) G. Németh, "The Cursed Grandson", in *Litterae Magicae*, p. 51–57 [*SEG* LXIX 1332]: Ed. pr. of a curse tablet from Hadrumetum or Carthage, now in the Musée Bargoin in Clermont-Ferrand (2nd/3rd cent.). The curse is addressed against Aisonides. The defigens uses magical names and *logoi*, invokes magical powers (line 13: ὅτι ἐξορκίζω

[ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων]), asks them to bind all of his victim's members (lines 20f.: [ἵνα καταδήσητε] πᾶν μέλος Εἰησονίδ[ου]), and wishes Aisonides' death (lines 2f., 10f., 19: εἰς τοὺς νεκροὺς). An interesting feature of this text is that the victim is identified not only through his mother, but also through his grandmother. There is a reference to the light of the sun (line 20: φαὸς ἠλίου ἄπαν ἐκ[φαῖνον?]), which N. understands as a request to the powers to reveal the whole light of the sun. [However, the phrase φάος ἀελίου is always used in grave epigrams as a metaphor for life (*IG* II^2 4509; *SEG* XXXIV 498; *I.Erythrai* 205; *I.Egypte métriques* 176; *IG* XIV642; *IGUR* III 1255). This stereotypical phrase is probably part of an expression that calls for Aisonides' death.] The text is also presented by N. in *infra* no. 78, p. 223 note 13.

180 78) G. Németh, "Greek Curses in Clermont-Ferrand", in G. Rocca and G. Bevilacqua (eds.), *Gift of a Book. Studi in memoria di David Jordan*, Alessandria, 2020, p. 221–227: Ed. pr. of a lead tablet with a very fragmentary defixio. *Charakteres* are followed by magical *logoi*. One only securely recognizes the name of the victim, Tatiana. N. tentatively restores the last word as γλή[νας] ('eyeballs'), considering the possibility that the curse targeted the victim's sight.

181 79) M. Nikolaev, "New Inscriptions from Tyras and Olbia", *Scientific Bulletin of the Izmail State University of Humanities. Section: Historical Sciences* 55 (2021), p. 18–24 (in Ukrainian, with English summary): Ed. pr. of a small fragment in a private collection, reportedly from the sanctuary of Achilles Pontarches in Olbia (1st cent. CE). N. recognizes a dedicatory inscription to Achilles: [- - Π]ᾳπ [ίου? ὑπὲρ εὐσ|τ]αθί[ας τῆς πόλεως] | καὶ π[ολυκαρπί]|ας κα [ὶ τῆς ἑαυτῶν ὑγεί|α]ς χαρι [στή|ρ]ιον. The expression ὑπὲρ εὐσταθίας τῆς πόλεως καὶ τῆς ἑαυτῶν ὑγείας is extremely common in Olbia (*IOSPE* I^2 82, 86, 91, 99, 100, 132, 137, 138, etc.); πολυκαρπία is only attested once, in a dedication to Achilles (*IOSPE* I^2 130).

182 80) M. Nikolaev and Y. Slipec, "A New Magic Inscription from Olbia", *Scientific Bulletin of the Izmail State University of Humanities. Section: Historical Sciences* 52 (2021), p. 145–152 (in Ukrainian, with English summary) [*BE* 2022, 345]: Ed. pr. of a lead tablet from Olbia in a private collection (3rd/2nd cent.). Someone curses Noumenios, his profession, and his mother: Νουμήνιον Τάταν|τος ὑόν, τὰ ἔργα αὐτοῦ | ΠΟΤΙΝ καὶ τὴμ μητέρα | Ὀλυμπιάδα. [The personal names are not Ταταν and Ὀλυμπιάδα, but Τατας and Ὀλυμπιάς; the mention of the father's name is unusual in a defixio.]

183 81) F. Onur and S. Kiliç-Aslan, "New Inscriptions from Aloanda in Lycia", *Gephyra* 21 (2021), p. 1–45 [*BE* 2022, 501]: A fragmentary inscription from Aloanda in Lykia (early 3rd cent.) contains provisions for the endowment of a certain Pokomas on behalf of the community of Aloanda. The endowed money was to be administered by five elected *brabeutai*. The entire revenue was to be used for the organization of an annual sacrifice, followed by a drinking bout and a banquet (πότος, εὐωχία). The reception started with the offering of incense, followed by the announcement of Pokomas' crowning (ἐπὰν δὲ τὸν λιβανωτὸν ἐπιθύσωσιν, ἀναγορ[ευέ]τωσαν ἐν τῶι πότωι οὕτως· « στεφανοῖ ὁ δῆμος ὁ [Ἀ]λ[ο]ανδέων Ποκομαν Ερμεδεπιμιος θαλλ[οῦ] στεφά[ν]ωι »). Three members of Pokomas' *syngeneia* were to be invited, if present at Aloanda. A portion of the sacrificial animal (a thigh) was to be given to Prokomas, after his death to the eldest among his sons, and after their death to the closest relative. The *brabeutai* received 10 drachmas for wine, for personal use. If a war prevented the *brabeutai* from

organizing the sacrifice, it was to be offered in the following year. It seems that the celebration also included a contest (ἆθλα) [cf. the remarks of D. Rousset, *BE* 2022, 501].

184 82) A. Ovadiah and R. Pierri, "Inventory of Greek Inscriptions from Mount Tabor", *Liber Annuus* 69 (2019), p. 371–394 [*BE* 2020, 483; *SEG* LXIX 1174]: O.-P. republish a Hellenistic inscription from Mt. Tabor that records the dedication of a temple in fulfillment of a vow ([κ]ạτ' ε[ὐχήν]; p. 371–375 no. 1; originally published by E. Alliata, "Elementi del culto pagano sul Monte della Trasfigurazione", in *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di monsignor Victor Saxer*, Vatican, 1992, p. 5–7). [If the genitive [Βερ]ενίκης, at the beginning of the dedication, belongs to the name of a royal Ptolemaic couple (suggested by J. Aliquot, *BE* 2020, 483), the temple may have served the ruler cult; in that case, the restoration [κ]ạτ' ε[ὐχήν] should be abandoned (no vows were made to kings) in favor of Aliquot's restoration [γραμμ]ạτε[ύς], i.e. a secretary of Ptolemaic troops. L. Di Segni (*SEG*) observes that the temple was not necessarily on Mt. Tabor, as spolia were brought there for the building of Byzantine churches.]

185 83) K. Panegyres, "The Jersusalem Hymn to the Moon Goddess", *ZPE* 217 (2021), p. 62–65: P. notes that an early transcription of the Jerusalem hymn to Selene [see *supra* no. 34] shows that the last line reads σάουσα τόπον (not ΣΟΥΣΑ, corrected by G. Agosti to σ<ά>ουσα). The letters ΙΕ at the end of the acrostich ΜΕΓΑΛΗ may be the exclamation ἰέ; the attribute μεγάλη for Selene reflects the importance of her worship. He rejects Danielewicz's reading ὠναμάξας on linguistic grounds and prefers to see ΩΝΑΜΑΞΑΣ as unexplained.

186 84) N.A. Pavlichenko and D. Chistov, "килики пифея и дейнона из раскопок березани и их археологический контекст", in *материалы по археологии и истории античного и средневекового причерноморья* 12 (2020), p. 887–913 [*BE* 2022, 338; *SEG* LXIX 518]: An Ionic cup from Berezan (ca. 550) is inscribed with a graffito, according to which Deinon offered it to Hermes: Ἑρμ<έ>ω ἐμὶ ϙόλιξ: ΕΝΠΟ[- -]ΡΑΟ, ἔγραφε δέ με Δε͂νων. The eds. suggest restoring the epithet Ἐνπο[λαίᾱ], i.e. Hermes Ἐμπολαῖος. [The name of the god is not in the dative but in the genitive; perhaps the cup was used for libations in symposia.]

187 85) V.C. Petrakos, *Ὁ δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος. VI. Οἱ ἐπιγραφές, τὰ χαράγματα, τὰ σταθμά, οἱ μαρτυρίες*, Athens, 2020 [*BE* 2021,171]: In this volume, P. assembles decrees, dedicatory inscriptions, epitaphs, graffiti, and inscribed weights and amphoras from Rhamnous as well as bibliographical supplements to *I.Rhamnous* (*EBGR* 2001, 142). I only mention the new texts. A decree of the garrison soldiers honors a general of the territory (415, 202/1 BCE). *Inter alia*, he offered the proper sacrifices to Nemesis and the other gods and heroes. Sacrifices offered to Nemesis are also mentioned in a fragment (426). There is also a new dedication to Themis and Nemesis (463, late 4th cent.). Roof tiles were stamped with the name of Nemesis in the genitive (566–568).

188 86) G. Petzl, "Epigraphische Randnotizen (III)", *ZPE* 220 (2021), p. 151–156: P. presents an improved edition of a funerary altar from Apollonia (*I.Apollonia Illyrie* 238 = *SEG* XLVII 854): Ἠρωΐδος Φιλιππίδο[ς], σπονδαῖσιν, οὐ χοαῖσιν (*I.Apollonia Illyrie*: Φιλιππίδου). This confirms the hypothesis made in *EBGR* 1997, 54, that the altar was dedicated to a heroized woman, whose name can now be established. Because of her heroization, Philippis received libations (σπονδαί) on the altar and not liquid offerings (χοαί) poured on the earth or the tomb (p. 154f.).

189 87) F. Rocca, “The *horologion* of Dexippos: A Fresh Insight into Hellenistic Lemnos”, in *From Document to History*, p. 120–134 [*SEG* LXIX 600]: R. republishes a dedication to the Megaloi Theoi in the Kabeirion of Hephaistia (S. Accame, “Iscrizioni del Cabirio di Lemno”, *ASAA* 19–21, 1941–1943, p. 99f. no. 17; 1st cent.). A man who served as κοσμητής, i.e. supervisor of ephebes (and not a functionary responsible for the ritual dressing of statues, as Accame suggested), dedicated a sundial. R. explains the dedication to the Kabeiroi in view of their popularity with sailors and soldiers.

190 88) G. Rocca and D.G. Muscianisi, “La lamina aurea Schøyen MS 5236”, *ZPE* 217 (2021), p. 1–16: A golden lamella of unknown provenance, now in the Collection Schøyen, contains a metrical dedication to Apollo (3rd/4th cent.). The content only slightly differs from a text from Adada (*Steinepigramme* IV 18/09/02, ca. 3rd cent. CE), which was part of a dossier of epigrams. I give the new text, as edited by R., placing in parentheses the main differences from the Adada version, which is closer to the archetype: Τίν δέ, Φοῖβε Ἄπολλον, τάνδε (τᾶσδε) ὃς αἰσυμνος (αἰσυμνᾷς) ὁδῶ, λοιβὰς | ὁδειτῶν ἠνεκὲς τέρπαν (τέρπων) φρένα τὸ βάκτρον ἀντίθημι | μουσικὰ τραπὶς (πραπίς) Ἀγήστρατος (Λεοντιανός)· τὺ δὲ μάκαρ χαίρων δέχει | ἐμοῖς (ἐμᾶς) ὄχημα χειρός, ἔρμα γουνάτων, ὁδοιπόρον σκείπωνα· τὸ | δάνιον (τῷ διάνυον) κέλευθα ἐπείδων (ἐρείδων) χεῖρα, νῦν δὲ ἐλεύθερον, | ὦ Φοῖβε, πὰρ τὶν τῶν πρὶν ἐμπνεύσι (ἀμπνύσει) πόνων (translation of the Adada version: “To you, O Phoebus Apollo, who governs this way, rejoicing in your heart continually by the libations of the wayfarers I dedicate the staff, poetic soul, I Leontianos. You, blessed one, welcome with joy the support of my hand, the support of the knees, the traveling stick; leaning my hand on this, I have accomplished the road; now, free, O Phoebus, at you [the stick] will take breath from the previous labors”). M. discusses the language of the two texts, possible relations with Orphic ideas, and the identity of Leontianos as a late pagan poet. [M. shows the influence of Euripides on the vocabulary of the poem (p. 12), but there is not enough support for a relation with Orphic ideas. Neither the importance of music in Orphism nor the imagery of the journey as a metaphor for life are exclusively Orphic ideas.]

191 89) E. Rosamilia, “Aspetti economici di un nuovo calendario sacrificale arcade del V secolo a.C.”, *Axon* 3.2 (2019), p. 371–388 [*SEG* LXVIII 168]: R. presents a critical edition, Italian translation, and commentary of the festival calendar of Arcadia (*SEG* LXV 292 = *CGRN* 223; unknown provenance, ca. 500–450) [cf. *supra* no. 67 with further references], proposing several readings and restorations, *inter alia* the following/ line 1: [- -]AIṆ ṭἀνβρί (cf. Hesychios, s.v. ἀμβρίζειν; τᾶι ⸢τρ⸣ιανβρί?, *CGRN*); line 10: τᾶι παναγόρι τὰς ἑκοτὸν [οἰκίας?]; line 17: [κριθᾶ]ν ἐμίτειαν.

192 90) R. Sabar, “A Rock-cut Tomb from the Early Roman and Byzantine Periods in Naḥal Aviv”, *IEJ* 69 (2019), p. 73–97 [*SEG* LXIX 1159]: Ed. pr. (by N. Benovitz) of a ‘Holy Ride amulet’ found in the *dromos* of a rock-cut tomb in the Upper Galilee. A bronze pendant is decorated with the image of a rider demon with lance and inscribed with the acclamation εἷς [θεὸς ὁ νι]ḳῶν τὰ κακά and the letters ΘΩΑΙ, possibly the divine name Ἰαω(θ) written sinistrorsum (5th/6th cent.).

193 91) N. Saraçoğlu, “Neue agonistische Inschriften aus Syedra”, *Philia* 7 (2021), p. 109–123 [*BE* 2022, 543]: 21 inscriptions from Syedra commemorate victories in local contests [cf. *supra* no. 1]. S. adds another five texts (after 212 CE). They mention victories in wrestling in the *Tydiane themis* (1), in boxing in the category of boys in the fourth celebration of the *themis* founded by Ladike (3), and in an unknown discipline in the

themis founded by Aur. Zoilos and his wife Diodoriane Theodora (5); from other texts we know that this was a τετραετηρικὴ θέμις; the founder served as agonothetes. All these contests were already attested. Two other agonistic inscriptions (2 and 4) do not mention the contest. [Cf. the remarks of J.-Y. Strasser, *BE* 2022, 543.]

194 92) A. Sassù, "Honouring Sulla in Sikyon: the Dedication to Mars Revised", *ZPE* 217 (2021), p. 223–228: A Latin inscription from Sikyon (*CIL* I^2 2828) with the name of Sulla in the nominative and that of Mars in the dative (*Martei*) is not a dedication of spoils of war by Sulla. It is the base of a statue of Sulla; the name of Mars was added later, transforming the honorific inscription into a dedication.

195 93) S. Schröder, "Nochmals zur Stele des Isyllos in Epidauros", *ZPE* 220 (2021), p. 40–45: S. returns to the question of the identity of the παῖς ἐκ Βοσπόρου (line 62) who experienced the epiphany of Asklepios described by Isyllos in his hymn (*IG* IV^2.1.128). He rejects an emendation proposed by M. Herrero de Jáuregui and S. Goldhill (*EBGR* 2019, 52), according to which Isyllos gave a second-hand report of Asklepios' epiphany to a sick child from Bosporos. He argues that the child was Isyllos' son and the Bosporos was a village in the vicinity of Epidauros.

196 94) J. Seigne, "Nouvelles inscriptions rupestres de Gerasa et de son territoire", *Syria* 96 (2019), p. 371–386 [*BE* 2021, 496; *SEG*LXIX 1201]: Ed. pr. of a rock-cut dedication in a limestone quarry near Gerasa (382f.; undated): ΕΠΙΚϘΦ[.] | ἀνέθηκ [εν] | κατ' εὐχ [ήν] [L. Di Segni (*SEG*) suggests restoring the first line as ἐπηκόῳ; the name of the god was mentioned in lost lines above the preserved text.]

197 95) N. Sharankov, "Five Official Inscriptions from Heraclea Sintica Including a Record of the Complete *cursus honorum* of D. Terentius Gentianus", *Archaeologia Bulgarica* 25.3 (2021), p. 1–43 [*BE* 2022, 265]: Ed. pr. of inscriptions from Herakleia Sintike. 1) The *agoranomoi* dedicated to Tiberius (Τιβερίῳ Καίσαρι θεῷ, θεοῦ υἱῷ) and the city the headquarters of these officials (*agoranomion*) and its facilities, including a statue of Hermes (34/35 CE). 2) A building inscription lists the names of the main officials of the city (ca. AD 50–100). Since the *agonothetes* is mentioned first, the unnamed building or structure that they dedicated must have been related to contests.

198 96) D. Sourlas, "Lucius Egnatius Victor Lollianus: A New Honorific Inscription from Athens", in *From Document to History*, p. 393–407 [*BE* 2020, 142; *SEG* LXIX 132]: Ed. pr. of an honorific inscription for the senator and orator Lucius Egnatius Victor Lollianus, who held important traditional cult offices in Athens (Εὐπατρίδης, Πραξιεργίδης, Εὐμολπίδης, τοῖν θεοῖν σεμνότατος ἐξηγητής; Athens, ca. 245–254 CE).

199 97) E. Stephani, E. Tsagaraki, and A. Arvanitaki (eds.), *Ἀπὸ τὸν Νότο στὸν Βορρᾶ: ἀποικίες τῶν Κυκλάδων στὸ Βόρειο Αἰγαῖο. Κατάλογος περιοδικῆς ἔκθεσης 12.07.2019– 31.08.2020*, Thessaloniki, 2019 [*BE* 2020, 234; *SEG* LXIX 349]: The catalogue of an exhibition of archaeological objects from the Cycladic colonies in the Northern Aegean includes the ed. pr. (by Z. Bonias) of a stele dedicated to Zeus Kataibates from Argilos (ca. 300–250; p. 272 no. 215) [republished by E. Bonia (*supra* no. 18), together with a second, similar stele].

200 98) J.-Y. Strasser, *Mémoires de Champions. Corpus des palmarès, d'Octavien à Valentinien I^{er}*, Athens, 2021 [*BE* 2022, 5]: S. presents a corpus of texts and monuments of the Imperial period that record multiple victories in athletic and musical contests— mostly inscriptions but also a few papyri and an epigram in the *Greek Anthology*. The corpus consists of 276 monuments, most of them dated with precision (1–174); in a few cases

the date or the nature of the contest and the victory are uncertain (240–276); in three monuments the inscriptions do not survive (236–238); no. 239 may be a forgery. Nos. 175–178 are still unpublished inscriptions that record victories at the Pythia, the Kendreisia Pythia in Philippopolis, the Severeia, and a contest in Nikaia (175), the Aspis of Argos and a contest in Athens (177), and the Kaisareia in Kappadokia (178). S. presents critical editions, with many new restorations, translations, and detailed discussion of the identity of the contests and the careers of the victors. The corpus is followed by a systematic study of various aspects of the contests, the various disciplines, and the practice of inscribing lists of victories. This book will be an indispensable work of reference for the social and cultural history of contests.

201 99) E. Tegou and Y.Z. Tzifopoulos, "New *epistomia* from Eleutherna", *Trends in Classics* 13 (2021), p. 418–436 [*BE* 2022, 432]: The important group of gold *lamellae* with Dionysiac-Orphic texts found on Crete, in the area north of Mt. Ida, is enlarged by two more specimens from a cemetery near Eleutherna; the texts (2nd cent.) present variants of the known text that contains the dialogue of the deceased initiate with the guardians of the underworld: 1: δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιέμ <μ>οι κράνας | αἰειρόω ἐπὶ δεξιά· τῆ, κυφάριζος. | τίς δ᾽ ἐζί; πῶ δ᾽ ἐζί; Γᾶς υἱός ἠμι κ<α>ὶ Ὡραν{ι}ῶ ἀστε{ο}ρ<όε>ντος. 2: δίψαι ΑΤΟΙΥΤΟΣ παρα{π}|πόλλυται. ἀλλὰ πιέν {μ} | μοι κρ{ω}άνα<ς> ἀϊρό[ω] ἐπ᾽ | ἀριστερ<ὰ> τᾶς κυφ [αρίζ]|ω. τίς δ᾽ εἶ ἢ πῶ δ᾽ [εἶ; Γᾶ?] | Μ..ΜΑΤΡΗΔΕΜ[..4..] (probably [Γᾶ] μ[οι] μ<άτη>ρ) [cf. the remarks of A. Alonso Déniz, *BE* 2022, 432, on the linguistic aspects].

202 100) A. Themos and E. Zavvou, "New Hellenistic Inscriptions from Phigaleia (Arcadia)", in *From Document to History*, p. 103–119 [*SEG*LXIX 181, 186, 187]: Ed. pr. of inscriptions from Phigaleia: a proxeny decree headed with the invocation Θεός (I, 3rd cent.) and a dedication to Zeus Patroios (IV, late 4th cent.).

203 101) P. Thonemann, "Inscriptions from Eastern Phrygia and Galatia", *Philia* 7 (2021), p. 138–164 [*BE* 2022, 524]: Ed. pr. of inscriptions recorded in 1908 by William Calder in the area of the step of Axylon. They include two epitaphs with the funerary imprecations that use common formulas (Imperial period): ὀρφανὰ τέκνα λίποιτο (8, Çeşmelisebil, north of Ikonion) and λίποι οἶκον ἔρημον, τέκνα ὀρφανά (36, Köse Abdalla/Yurtbeyli).

204 102) N. Tünerönen, "Perge'den Yeni Yazıtlar: Titus Flavius Clemens Pelopidianus'un Sunduğu Yazıtlı İki Heykel Adağı", in M. Arslan and F. Baz (eds.), *Arkeoloji, Tarih ve Epigrafi'nin Arasında: Prof. Dr. Vedat Çelgin'in 68. Doğum Günü Onuruna Makaleler*, Istanbul, 2018 [2020], p. 903–912 [*BE* 2021, 449]: T. Flavius Clemens Pelopidianus is known as the dedicant of statues in the palaestra of the North Bath of Perge (2nd cent. CE): a statue of Claudia Lorentia, high priestess of Asia (*SEG* LXVI 1718) and a statue of Tyche (of Perge), now in Brussels (*SEG* XXV 1151). Two more statues can now be added to this group of dedications: a statue of Aphrodite and the base of a statue of Herakles.

205 103) G. Ünver, "New Inscriptions from Knidos: Inscriptions from the Dionysos Terrace and the Small Theater", *Philia* 7 (2021), p. 165–175 [*BE* 2022, 489]: Ed. pr. of 7 honorific inscriptions from Knidos, written on statue bases and found near the theater of Dionysos (1, 3, 4, 6, 7, 10, 11, Hellenistic period). The statues of the honorands were dedicated to the gods (θεοῖς). Ed. pr. of an epitaph in which the deceased man is called ἥρως (9, 2nd/1st cent.).

206 104) G. Ünver, "A New Honorary Inscription from Knidos", *Olba* 28 (2020), p. 463–476 [*BE* 2022, 488]: Ed. pr. of an honorific inscription for the statesman Tib. Claudius Euaratos, who served as priest of Poseidon Tainarios and Poseidon Asphaleios for life and had participated, as a young man, in the contest of the Dorian festival of the Karneia (καρνεαδρομήσας; ca. 50–100 CE); these cults reflect the Doric character of Knidos. Euaratos was honored for his piety (εὐσεβείας μὲν χάριν τᾶς ποτὶ τὸ θεῖον) by τοὶ κατοικεῦντες Σταδίαν τε καὶ τὰν χώραν, i.e. a non-citizen group that inhabited Stadia (modern Datça) and the territory. [J.-Y. Strasser, *BE* 2022, 488, rejects this interpretation. The expression οἱ κατοικοῦντες/οἱ οἰκοῦντες + a toponym is sometimes used for dependent communities that lacked the status of a *polis* (e.g. Chaniotis, *Verträge* 69); however, here, the phrase τοὶ κατοικεῦντες Σταδίαν τε καὶ τὰν χώραν may have been used instead of οἱ Κνίδιοι, in order to express the totality of the population of Knidos, regardless of status.]

207 105) G. Ünver and U. Çörtük, "Muğla Müzesi'nden Yeni Bir Onurlandırma Yazıtı", *Arkhaia Anatolika* 4 (2021), p. 341–352 [*BE* 2022, 490]: An association (ἐρανισταί οἱ σὺν Ἰάσονι Εὐάνδρου) in the area of Muğla (Rhodian Peraia) honored its president Iason and dedicated his statue to Zeus (2nd cent.).

208 106) E. Voutiras, "Das Pantheion von Perge", *Philia* 7 (2021), p. 176–190: V. presents an improved edition of an inscribed architrave from Perge (*SEG* LXVI 1720), recognizing the text as the building inscription of the Pantheion of Perge [cf. *EBGR* 2016, 25]. The text of his edition reads (|| indicate the beginning of a new block of the architrave): Πάνθειο̣ν [ν τοῖς μεγίστοις καὶ θεῶν] || ἐ̣νφανεστάτοις Σεβ̣||στοῖς καὶ Ἀρτέμι||[δι] Π̣ε̣ργαίαι καὶ τῆι πόλ[ι] | κατεσκ̣ [εύασαν ἐκ τῶν ἰδίων ἀρχιε]||ρασάμενοι τῶν Σεβ|| αστῶν Ἰούλιοι Κορ[ν||ο]ῦτος, Τέρτυλλα, Σεουή[ρα]· | Β̣ρ̣υ̣ω̣ν̣ε̣ [ῖνος· τὰ ἀγάλματα σὺν τῆι]|| βάσι ὁ αὐτὸς Κ̣ο̣ρ̣υ̣ [ο]||ῦτος ὁ διὰ γέ̣νο̣υ̣ [ς τ||ο]ῦ Πανθείου ἀρχιερώμ̣ [ενος]. The building was constructed by members of the family of C. Iulius Cornutus who had built the large gymnasion and palaestra under Nero. The Pantheion was possibly located west of the gymnasion. The statues that decorated the Pantheion were probably those of the Flavian emperors and Artemis Pergaia. The hereditary high priest of the Pantheion Iulius Cornutus Bryoneinos had served as high priest of the emperors twice, together with his sister Iulia Tertulla and his sister or aunt Iulia Severa. See also the remarks of M. Adak, *ibid.*, p. 183–186, who examined the archaeological remains. [J.-Y. Strasser, *BE* 2022, 129, observes that the lines may have been longer and suggests restoring the name of a forth dedicant: Σεουή[ρα καὶ Κορνοῦτος]· | Β̣ρ̣υ̣ω̣ν̣ε̣ [ῖνος]; in this reading the dedicants were four siblings and the high priest of the Pantheion was C. Iulius Cornutus (not Cornutus Bryoneinos). I note that the designation ἀρχιερεὺς τοῦ Πανθείου (i.e. high priest of the temple) is probably constructed in analogy to the titles of high priests of the imperial cult (e.g. ἀρχιερεὺς Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ et sim.)].

209 107) C. Wallner, "*Xenoi Tekmoreioi.* Ein weiteres Fragment im Museum von Yalvaç", *EA* 54 (2021), p. 93–104 [*BE* 2022, 516]: A small fragment with a list of names from Yalvaç, in the territory of Antiocheia in Pisidia (ca. 230–260 CE), can be attributed to a group of inscriptions that record money donations by ξένοι τεκμόρειοι, whose activities were mainly connected with Mes Askainos [cf. *EBGR* 2016, 140 and 2018, 55].

210 108) M. Wörrle, "Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens XIII: Die Weinbergstiftung eines ptolemäischen Burgkommandanten von Limyra", *Chiron* 51 (2021), p. 211–256 [*BE* 2022, 504]: Ed. pr. of an inscription of Limyra that concerns the

endowment of vineyards, located on the citadel, to an association dedicated to the ruler cult of the Ptolemies (θίασος τῶν βασιλιστῶν). The endowment was made by Menyllos, the Ptolemaic commander of the citadel (199 BCE). The annual revenue from the vineyards was to be used for a celebration in honor of king Ptolemy on the 1st of Dystros. The celebration consisted of a procession, the sacrifice of a swine (θῦμα ἱερεῖον ὑικόν), and the performance of the customary rites. On that day, Menyllos was to be crowned with an olive wreath and honored with an acclamation. During his lifetime, Menyllos would exploit the vineyard, under the obligation to provide the sacrificial animal, wine (οἰνοπόσιον), and everything else needed for the annual celebration. The thiasos was to appoint a βραβευτής, who would take care of the vineyard and its trees. Menyllos was to be buried in that location. Every year, at the festival Herakleia, the βραβευτής would make sure that the grave was crowned, an animal was sacrificed on the tomb (θυσιάζων ἱερεῖον [ἐπὶ τ]οῦ τάφου), and food items (ἄλφιτα) were provided at the association's expense. The document provides for fines, if the conditions were not met. If a campaign prevented the *basilistai* from offering sacrifices, the sacrifices were to be offered after the end of the war. The document was inscribed on a stele set up in the sanctuary of Artemis. The text is dated with reference to the eponymous priest in Limyra and the eponymous priests in Alexandria—the priest of Alexander the Great and the Theoi Soteres (Ptolemy I and Berenike I), the Theoi Adelphoi (Ptolemy II and Arsinoe II), the Theoi Euergetai (Ptolemy III and Berenike II), the Theoi Philopatores (Ptolemy IV and Arsinoe III), the *athlophoros* of Berenike, and the *kanephoros* of Arsinoe Philadelphos; the priests themselves are not named. W. provides a detailed commentary on the legal provisions, the historical context, the celebration, the calendar of Lykia, and the cult of the Egyptian gods in Limyra, introduced by the garrison soldiers, who established an association of Sarapiastai (*SEG* LV 1463 bis).

211 109) N.V. Zavojkina, "сакральные граффити на керамике из ранней фанагории", *древности боспора* 24 (2019), p. 255–275 [*BE* 2020, 294; *SEG*LXIX 540]: Vases found in the upper city of Phanagoreia have graffiti that designate them as dedications to various deities (6th-4th cent.): Aphrodite (5), Apollo Iatros (6), Hera (1, 10: ἱερὰ [Ἥρ]η[ς]), and Hermes (7–9; 7: Ἑρμέ[ω] ἀγαθῶ). The name of the divinity is not preserved on some of them (3, 4, 11). The verb ἀνέθηκε is preserved in nos. 1, 3, and 4. [All the vases are drinking vessels (kylikes, skyphoi, kantharoi), probably used for libations and banquets.]

212 110) M. Zellmann-Rohrer, "A Greek Exorcistic Amulet Against Epilepsy and Other Ills (With an Appendix on the Early Greek Exorcism Formulary of *P.Fouad* 203)", *ZPE* 218 (2021), p. 143–157: Ed. pr. of a thin silver leaf of unknown provenance (late 1st/early 2nd cent.) that served as an amulet against disease and other dangers: "Serve as amulet for Alexandros alias Makedon (φυλακτηρίασαι Ἀλεξάνδρῳ τῷ καὶ Μακεδόνι)! Greatest of gods, who have been passed down as divine names (or, upon whom divine names have been bestowed) (μέγιστοι θεῶν οἱ τὰ θεῖα ὀνόματα παραδοθέντες), I invoke you (ἐπικαλοῦμαι) here on the present day, at the current hour. Whether spirit of epilepsy or of derangement or of ill speech or of draught of poisons (ἤτε πνεῦμα ἐπιλημψίας ἢ παραλλαγῆς ἢ δυσφημίας ἢ πόσεως φαρμάκων)—if anyone has made an *epiklasmos* either for bad or good—or of the ones of midday or of the ones of evening or of epilepsy of tomb or of epilepsy of water-pipe (ἢ τύμβου ἐπιλημψίας ἢ ὀχετοῦ ἐπιλημψίας), I adjure you, spirit entering into the body of Alexandros alias Makedon (ὁρκίζω σαι πνεῦμα τὸ εἰσδῦνον εἰς τὸ σῶμα τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ καὶ Μακεδόνος),

and I destroy your race, you the aforementioned (καὶ διαφθείρω τὴν φυλὴν ὑμῶν τῶν προγνωσθέντων)" [ὀχετός mentioned immediately after τύμβος is not a water-pipe (associated with the idea of the demonic inhabitation of baths), but the dirty sewer or gutter; both ὀχετός and τύμβος are associated with filth and pollution; for ὀχετός see e.g. John Chrysostom, *PG* 57.349.13–15: ὁ μὲν γὰρ δέκα ὅδωδεν ἡμέρας· οὗτος δὲ ἅπαντα τὸν βίον δυσωδίας ἀποπνεῖ, στόμα ἔχω ὀχετῶν ἀκαθαρτότερον; more examples in A. Chaniotis, "Too Shameless, Even for the Gutter! Prostitutes in Tralleis", *Eulimene* 21 (2020), p. 151–154]. Z.-R. discusses in detail the expressions used in this amulet, some of which are unparalleled, and provides a list of another 7 silver and gold amulets against epilepsy.

AUTHOR

ANGELOS CHANIOTIS

Institute for Advanced Studies — Princeton

Chronique des activités scientifiques

Revue des livres

Chronique des activités scientifiques

Revue des livres

Comptes rendus et notices bibliographiques

Hans Beck & Julia Kindt, *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*

Theodora S.F. Jim

RÉFÉRENCE

Hans Beck, Julia Kindt (éd.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023. 1 vol. 17 × 24,5 cm, XVI + 389 p. ISBN : 978-1-009-30184-8.

1 Localism and regionalism have become very popular of late in the study of ancient Greek history and religion. Alongside an increasing number of monographs on local religious systems, a seven-volume *Oxford History of the Archaic Greek World* is currently under preparation, which studies ambitiously the history, material culture and religion of some 30 sites, sanctuaries and regions across Archaic Greece. Kindt's and Beck's new volume is a continuation of ongoing discussions about approaches to studying Greek polytheism. Through a wide-ranging series of 13 case studies which explore different conceptions of the 'local' using existing data, the volume engages with important questions about theoretical analysis of the Greek gods, the apparent tension between the local and the general, and the choice of interpretative tools by ancient historians.

2 The central contention of this volume—the need to study the 'local' in dynamic interaction with the 'universal'—is not entirely new. Already in the 1970s, Vernant and Detienne called for studying the gods as interrelated powers within a larger pantheon rather than as individualized personalities in isolation. This connectedness concerns not just the divine figures, but can extend to almost all the elements making up Greek polytheism : ritual practices, festivals, cult places, mythical traditions and so on. Building on this structuralist approach, recently Pirenne-Delforge and Pironti have used the imagery of a 'network' to stress the need to study the gods in their multiple aspects (in myth and cult, as powers and personalities), through a variety of sources, in different localities and at different levels of organization.[1] At the level of methodological ideal, therefore, historians should aspire to study Greek polytheism in

its different manifestations, to take into account the nexus of complex relations between its constituent elements, and to deploy multiple perspectives for understanding the varying levels on which it operated. In reality, however, modern scholarship is inevitably confined to circumscribed analyses of particular elements, geographical regions, or spheres of life. After all, how could one ever study in totality a Greek religious world made up of over a thousand *poleis* ? Where more than one aspect come into play, scholarship at times formulates them as separate categories in dichotomies : 'public' and 'private', 'local' and 'universal', 'literary' and 'real' religion. The present volume focuses on the relations between the 'local' and 'Panhellenic', but reacts against the tendency to study them as separate objects of analysis or to privilege one category over the other. Instead, it attempts to bring together the 'local' and 'Panhellenic' to study how they informed, influenced, and intersected with one another. In the opening chapters Kindt and Beck argue for the need to study how the 'local' interacted vertically with other horizons beyond and within it, horizontally across different geographical areas, diachronically across time, and at times metaphorically with the mental and imaginary.

3 What constituted the 'local' in a Greek world so dispersed and diverse in its communities ? Without equating it narrowly with the *polis*, this volume looks for alternative locations of the 'local', including different political entities, varying groups of agents, and imagined communities with no physical boundaries. So varied is the conception of the 'local' from one chapter to another that the volume could better be entitled in the plural *The Local Horizons of Ancient Greek Religion*. The editors emphasise that the 'local' is relational : it could change depending on context and perspective and who is concerned. Beck uses the term 'inculturation' to refer to the embeddedness of religion in cultural-specific conditions ; various subsequent case-studies then draw attention to how the 'local' under study was shaped by the local landscape, physical environment, socio-cultural context, mythological traditions and other features specific to that locality. As local conditions changed and new forces came into play, local religion might also be adapted, reshaped and renegotiated.

4 Despite recent defence and clarification of its central ideas,[2] '*polis* religion' continues to come under attack in various contributions of this volume, with varying levels of persuasiveness. The frequent allegation, made also in Funke's chapter, that the *polis* religion model overlooks the diversity of interactions on levels below the *polis* can hardly stand, as Souvinou-Inwood in fact stressed the role of individual agency within *polis* religion. Much more inspiring is Zachhuber's case-study of Hellenistic Rhodes : after the Lindians were incorporated into the new federal city of Rhodes in 408/7 BCE and after Rhodian citizenship was extended to inhabitants in the Karian Chersonesos and Karpathos, the Lindians asserted their local identity by jealously guarding access to their distinctive cult of Athenian Lindia. Being Lindian became all the more closely associated with the worship of Athena Lindia, and the 'Lindians' in the local discourse of *IG* XII.1 761 are simultaneously set apart from the other citizens of Rhodes on the one hand and the 'not-true-Lindians' on the Rhodian *peraia* on the other. In cases such as this, therefore, religious communities and identities do not map neatly or easily onto *polis* division or political organization. As the Greeks reaffirmed their roots amid their conflicting loyalties and competing identities, the conception of the 'local' might also be contested and negotiated.

5 Other forces shaping local religion include the mobility of the Greeks and the introduction of new cults. How did the Greeks of a place make themselves at home when they arrived at another locality with a differently configured pantheon and religious calendar ? Lupack's chapter shows how, when the Mycenaean Greeks took up residence in Crete, they incorporated the mainland Greek gods into the Cretan landscape while also honouring the indigenous Minoan deities. The result is the blending of traditions into a Cretan 'new local', a new religious culture which was recognizable to the Greeks on the mainland but which did not replicate simply or entirely either of the religious traditions which contributed to it. Steinhauer's chapter similarly examines how the Athenians brought their gods to Delos, but differs in identifying three stages of development : first, local cults in Delos were continued ; then the Athenians transferred their cults from their homeland to Delos so that these became what she calls 'translocal' cults, some of which might spread further afield via Delos to become 'global' ones. One wonders whether Steinhauer's categories of 'translocal' and 'global' cults are just as relational and permeable as the 'local' : the categorization of a cult could vary depending on one's perspective, and so their distinction is fluid and potentially in flux. Why might some elements gain prominence and permanence in a new place, whereas others might fade away ? When did a cult brought in by an individual gain acceptance by the community at large ? The process of a community 'opting in' to a newly introduced cult is discussed by Polinskaya, who argues for interaction and interdependence between personal and communal initiatives.

6 Various chapters touch on the apparent tension between unity and diversity in Greek polytheism, which has been much discussed in the last decade or so, usually in relation to Greek cult epithets : how much difference is there between the innumerable Zeuses bearing different epithets ? Burton's study shifts attention from a god with multiple epithets to a god worshipped under the same theonym and epithet in different places : she shows that Demeter Chthonia could have varying aspects in different localities, though a core of similarity may be identified. In fact similar questions can be raised with the various cults of Demeter (in Acrocorinth, Hermione, Eleusis, and various parts of Sicily) also discussed in the book, but these chapters are surprisingly not in conversation with one another, and so readers are left to make their own sense of the isolated and divergent pictures of the goddess. Yet the thorny problem of unity and multiplicity transcends the level of the divine figure : given so much local variations as this volume demonstrates, to what extent can we justifiably speak of Greek religion in the singular ? Is Greek polytheism better understood as a set of different local religious systems, or is there some unity transcending these local differences ?[3] Readers are time and again confronted with these central questions, but no easy answer emerges from so varied a volume.

7 This study, then, revisits and reinforces many key discussions by Greek historians over the last few decades. The methodological ideal of considering the 'local' and the 'universal' on the same plane and in dynamic interaction is met with varying levels of success in different chapters. Nevertheless, it showcases the rich diversity of Greek religion on a range of different levels of the 'local', and demonstrates the highly flexible, open and malleable nature of Greek polytheism.

NOTES

1. V. P IRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016 [English transl. Cambridge, 2022].

2. R. PARKER, *On Greek Religion*, Cornell, 2011, p. 57–61 ; R. PARKER, "Religion in the *Polis* or *Polis* Religion ?", Ακαδημία Αθηνών, Δημόσια Συνεδρία της 17ης Απριλίου 2018, also now in his *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*, Liège, 2024 (*Kernos*, suppl. 42), p. 139–154.

3. Central to this issue are H. VERSNEL, *Coping with the Gods*, Leiden, 2011, and V. PIRENNEDELFORGE, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, 2020, both of which are curiously absent from Kindt's bibliography in ch. 1.

AUTEURS

THEODORA S.F. JIM

University of Nottingham

Nicolette A. PAVLIDES, *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*

Gunnel Ekroth

REFERENCES

Nicolette A. PAVLIDES, *The Hero Cults of Sparta. Local Religion in a Greek City*, London, Bloomsbury Academic, 2023. 1 vol. 16 × 24 cm, XIII + 288 p. ISBN : 978-1-7883-1300-1.

1 Nicolette Pavlides (NP) offers a detailed discussion of Spartan hero cults, based on archaeological, epigraphical and literary evidence from the Archaic and Classical periods. Hero cults are seen as an essential element of the political and social setting behind the creation of the Spartan *polis*, expressing both civic ideology and communal investment.

2 The first chapter defines the term "hero" and the notion "hero cult", and is mainly a summary of previous scholarship. Chapter 2 addresses the criteria for identifying hero cults from the archaeological evidence, and provides a useful survey of 29 sites and deposits, the result of a careful examination of Greek excavation reports. Chapter 3 focuses on the dedication of votives and architectural remains. NP relates the dedicatory practices to notions of egalitarianism rather than to a Spartan ideology of austerity, and proposes that the numerous simple terracotta offerings reflect collective dedications on particular occasions, and express an intimate relation between worshipper and hero. Most Spartan hero shrines were modest, small-scale buildings or open precincts, and their frequent use from the Archaic to the Hellenistic or Roman period attests to their importance among the cults of the *polis*.

3 The status of major Spartan heroes as immortal divinities rather than mortal figures is explored in Chapter 4. Helen may have started out or been perceived as a heroine, but was treated as a goddess in ritual, Hyakinthos had a tomb at Amyklai and underwent apotheosis, and the Dioskouroi also had a mixed heroic-divine status. NP sees these figures as "Spartan peculiarities" among Greek hero cults, and suggests a cognitive

science approach to explain how ancient people dealt with this dual character. Chapter 5 looks at the heroization of historical figures. The Spartan kings, including Leonidas, the Persian war dead and the ephor Chilon received post-mortem rituals similar to those of heroes, but may not ontologically and religiously have been considered as heroes. NP perceives a spectrum, from the burial rites of the ordinary dead to the worship of major heroes being closer to gods, with degrees of heroic status in between, where these historical figures could have been placed.

4 Chapter 6 discusses three case studies of the relation between hero cults and burials which became the focus of rituals and building activity. The complexity in distinguishing hero cults from elaborate burials is brought out, so is the need for a consistent methodology, an issue which could have profited from further discussion. NP interprets some of these contexts as ancestor cults, acknowledging the critique against the use of this concept within the field of Greeks religion, although not presenting any arguments for its validity. The final chapter of the book offers a short conclusion, followed by a bibliography and a general index.

5 NP's study collects the empirical evidence for Spartan hero cults, and draws conclusion in a sound and consistent manner. There is tendency of a too detailed presentation of the material at the expense of analysis and conclusions, reflecting the origin of the book as a PhD thesis. In particular the author's own contributions to the debate are sometimes hard to distinguish from that of the scholarly discussion at large. Theoretical approaches occasionally considered, e.g. Halbwachs' notion of memory for the use and understanding of the past, could have been generally applied to the evidence. To see the hybrid nature of some heroes as dead as well as immortal beings as an 'irrational' Greek belief is less convincing, especially as NP finds no contradiction in the permeability of the boundaries between the ordinary dead and heroes. The ancient perception of Herakles as both a hero and a god, evidenced in myth and in cult, and the fluid use of *herōs* and *theos* attested in the epigraphical evidence, suggest that any problem with a mixed mortal-immortal status of some heroes rather lies in the eye of the modern beholder than with the ancient Greek worshipper. Maps with sites outside the urban area of Sparta and plans of the hero shrines treated in ch. 6 would have been useful. The bad quality of Figure 4.7 (the Amyklaion) makes it difficult to distinguish details. There are few notable typos and mistakes, apart from *temenoi* for *temenē*.

6 To conclude, NP's study is commendable for including not only the "usual suspects" of Spartan hero cults, but for offering a comprehensive discussion of the evidence. This will be a most useful work for anyone interested in Spartan hero cults, religion and society, in particular since it collects and presents such a rich variety of ancient evidence, archaeological and written. Our modern understanding of what constitutes a hero cult is far from settled, but this work invites scholars to further explore this fascinating aspect of Greek religion.

AUTHORS

GUNNEL EKROTH

Uppsala University

Balbina Bäbler & Heinz-Günther Nesselrath, *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*

Maurizio Giangiulio

REFERENCES

Balbina Bäbler, Heinz-Günther Nesselrath (éd.), *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021. 1 vol. 16 × 23,5 cm, 610 p. *(Civitatum Orbis Mediterranei Studia)*. ISBN: 978-3-16-157570-9.

1 This elegantly edited and printed book is a comprehensive 610-pages volume, which assembles the papers presented at a 2017 conference held in Göttingen. The book, whose title is derived from the name of the conference, is primarily concerned with the function of Delphi as a sanctuary devoted to divination. However, the editors have brought together studies dedicated to the most diverse aspects of the "Delphic world", and this has surely allowed for the presentation of a diversified and multifaceted image of Delphi, thereby emphasizing its inherent complexity and richness. The 23 contributions are divided into six thematic sections. The first section addresses the archaeology of Delphi (9–73); the second (75–133) the workings of the oracle; the third (135–263) the role of Delphi in Greek history; the fourth (265–393) Delphi in archaic and classical Greek literature; the fifth (395–476) Delphi in the philosophy and theology of the Roman imperial age; the sixth (477–533) the image of Delphi in more recent times.

2 The lucid contribution by Michael Maaß and the particularly interesting one by Vincent Déroche on the Late Imperial and Late Antique periods offer two useful overviews of the archaeology of Delphi. Then, a sophisticated interdisciplinary study by Vinzenz Brinkmann and Ulrike Koch-Brinkmann questions the traditional reconstructions of the East pediment of the Parthenon in light of the East side of the frieze of the Siphnian Treasury at Delphi. This section would have been considerably

enriched by the inclusion of an overview of Delphic epigraphy and an overall presentation of the monuments within the sanctuary of Apollo.

3 The section on the workings of the oracle begins with a timely invitation from Hugh Bowden to rethink the oracular experience in the context of the ritual practices and language of the religious world of Delphi. This appropriately invites a shift away from considering it exclusively in a political dimension. The following contribution is an excellent essay written by Tanja Scheer, which represents one of the most comprehensive treatments of Pythia in recent decades. Scheer challenges the reliability of literary sources and offers a nuanced distinction between the actual nature of Pythia and her image as Apollo's female spokesperson projected from the sanctuary. Yulia Ustinova's contribution, the final piece in a section that could have been more comprehensive, posits that the Pythia may have entered a state of prophetic 'engoddedness' with the aid of intoxicating gases that spilled from the *chasma ges*. As this is not the only possible scenario, the presence of a different voice would have been highly beneficial in this context.

4 As regards the crucial issue of the relationship between the Delphic Oracle and history (Section 3), Beate Wagner-Hasel tries once again to uncover the historical reality behind the myth of Heracles taking possession of the Delphic tripod and posits that it reflects the tensions between those seeking to utilise the sacred lands of Apollo for grazing and transhumance, both within and beyond the region. Not everyone would agree, and also the methodological approach is open to question. The next piece, a well-informed and helpful overview of the votive offerings to Delphi from the non-Greek world written by Balbina Bäbler, draws attention to a key point, namely that this kind of offerings implied an 'intercultural transaction' in which, however, the voices of the Greeks are the only ones still heard. Next, in a characteristically lucid and cogently argued piece, Robin Osborne comments on Delphi's role in 'colonization' in the light of the revolution in understanding of oracle stories and the reassessment of the colonizing phenomenon which have taken place in recent decades. He takes for granted that in the form that they have been transmitted none of the 'foundation oracles' relating to the eighth and seventh century can be genuine, but does not excludes that Delphi may have been occasionally consulted. In any case the consultants must have been the leaders of the colonizing movement, not the states. What was important was to be able to claim that Apollo had given backing to a settlement. « [C]arring out settlement under the aegis of a god put the gods at the heart of settlement » (182). Later on, « in claiming 'mother city status', the cities of the Greek heartland acquired a back-history of Delphic consultation that arguably changed their own relationship with Delphi » (183). Also Kai Trampedach's following essay (*Die Legitimität des delphischen Orakels*) offers a particularly insightful contribution, in which, following on from his 2015 book *Politische Mantik*, he effectively argues against the still widespread idea that Delphi conducted its own foreign policy (esp. 203–207). Trampedach devotes much attention to the process of consultation, and also to the metrical form of the Pythia's responses—which he does not question—(194–196). As regarding the oracular tradition, in his view it is essentially based on local oral tradition (203). Remarkably, Trampedach is also convinced that the predictive Delphic verse responses were an integral part of oracular narratives that originated in the communities to which the oracles referred, not in Delphi (202); reconciling this perspective, however, with the belief that the Pythia delivered her responses in verse remains problematic. A different view of Delphi as a 'political sanctuary' is proposed by Winfried Schmitz in an elegant and thoughtful

contribution, whose title quotes an expression (‘*Sprache des Temenos*’) coined by the Catholic writer Stefan Andres in 1935. The subject of Schmitz’s reflection is the votive offerings consecrated in the sanctuary by Greek cities in classical times. Their review is careful and thought-provoking: it highlights a Greek reading of its own history, leading to the construction of a self-image in which the key points are the Persian wars, the so-called ‘First Peloponnesian War’, the Peloponnesian War of 431–404, the Theban victory at Leuctra and the liberation of Messenia, the victories of the Greeks of southern Italy and Sicily against the Etruscans and Carthaginians. Delphi thus became the pan-Hellenic tribune of an iconographic controversy that shifted wars to the level of identity and self-representation. The last contribution of the ‘historical’ section is an extensive set-up on ‘sacred’ and ‘Amphictionic’ wars by Pierre Sánchez. Perfectly informed and acutely perceptive in its historical interpretation, it offers a particularly useful synthesis for anyone dealing with the subject. It is worth noting that the essay contains two particularly valuable appendices. The first offers a critical reading of *IG* I^2 26, emphasizing the uncertainty of the treaty’s interpretation as an alliance between peoples who were members of the Amphictiony. The second revisits the chronology of the so-called Third Sacred War, espousing the ‘high’ chronology put forth by Deltenre in 2010 (*BCH* 134, p. 97–116).

5 The section devoted to Delphi in Archaic and Classical literature includes, after a detailed study of the *Homeric Hymn to Apollo* (Leonie von Alvensleben), a careful discussion of the world of the Pythian Games in Pindar’s *Pythian Odes*, with special attention to the *Eighth* and *Fourth* ones (Claas Lattmann), followed by two extensive treatments of the Delphic oracles in Attic tragedy and Herodotus written by Heinz-Günther Nesselrath. These two insightful critical reviews not only take stock of what is known, but also help to inspire future research. By the end of the section, Werner Gauer’s contribution draws attention to the wrath of Zeus, which Athena fails to appease, in the first verse of the ‘Wooden wall oracle’ (VII 141). He seeks to explain it by recalling the killing of Darius’ envoys who had come to Athens to ask for ‘land and water’ (VI 48; VII 133.1), which he understands as a crime against Zeus Xenios.

6 The following section, which devotes considerable space to the philosophical and theological reflections on Delphi of the imperial age, begins with a thoughtful and well-informed discussion by Rainer Hirsch-Luipold of the significance of Delphi for Plutarch. Special emphasis is placed on Plutarch’s outstanding contribution to a comprehensive reinterpretation of Delphi in the context of the religious and philosophical-theological tradition of the Greeks as a whole. Next, Jürgen Hammerstaedt’s meticulously referenced piece pays attention to the texts pertaining to the philosophical discourse on divination during the same historical period, and especially to the critique of the oracular tradition by Oenomaus of Gadara, which is the subject of an expert and remarkably lucid overview. A comparable approach and similar depth of analysis can be appreciated in the subsequent contribution by Ilinca Tanaseanu-Döbler, which addresses Delphic divination, and also Delphic ‘wisdom’ and ethics, in Neo-Platonism, from Porphyry and Jamblichus to Julian the Emperor to Proclus. The section comes to a close with an insightful contribution from Hans Volp, which elucidates the profound knowledge of the Delphic oracular tradition displayed by the Church Fathers. For further insight, one might also consult the pages devoted to the same subject matter by Anthony Ossa-Richardson in his outstanding book *The Devil’s Tabernacle. The Pagan Oracles in Early Modern Thought* (Princeton, 2013).

7 The last two essays in the collection complete the kaleidoscope of images of Delphi that this volume offers. Dorit Engster gives a detailed account of the ancient and modern explanations of the Pythia's inspiration in terms of influence of subterranean vapours. Admittedly, she is too cautious in ruling out the possibility that it is methodologically correct to give a scientific explanation to an ancient cultural construction such as the Pythia's frenzy. Martin Lindner, in turn, presents a rather unconventional chapter on the reception of Delphi in Western culture over the past two centuries. His analysis focuses on the intriguing ways in which Delphi, as an oracular sanctuary, has been utilized in the construction of board games for both children and adults.

8 The volume is rounded off by a comprehensive bibliography comprising 49 pages and indexes of a high level of precision, pertaining to both authors and ancient sources, as well as names and other pertinent items.

AUTHORS

MAURIZIO GIANGIULIO

University of Trento

Adeline GRAND-CLÉMENT, *Au Plaisir des dieux. Expériences du sensible dans les rituels en Grèce ancienne*

Antoine Chabod

RÉFÉRENCE

Adeline GRAND-CLÉMENT, *Au Plaisir des dieux. Expériences du sensible dans les rituels en Grèce ancienne*, Toulouse, *Anacharsis*, 2023. 1 vol. 12,5 × 20 cm, 409 p. ISBN: 979-10-279-0453-2.

1 Le polythéisme grec pourrait-il fournir l'exemple d'une société respectueuse de son environnement, permettant de réagir face à la destruction des écosystèmes qui court? C'est la question qui sous-tend une enquête sur l'engagement sensoriel des Grecs lors des rituels à laquelle Adeline Grand-Clément consacre ce livre, issu du mémoire d'une habilitation à diriger des recherches soutenue en décembre 2021.

2 L'étude s'appuie sur le concept de sensorium, définit comme « construction historico-sociale des sens ». Cela permet de considérer simultanément l'ensemble des perceptions et d'éviter d'appliquer des catégories culturellement marquées tels que les cinq sens hérités d'Aristote. Armée de cette notion souple, l'historienne traque les effets sensibles de rituels rarement décrits. Pour aiguiser son œil à ces détails cruciaux, l'A. s'est préalablement confrontée à un terrain d'observation polythéiste contemporain lors d'un séjour au Tamil Nadu (Prélude, p. 23–44). Un « dépaysement radical » qui permet d'appréhender avec une plus grande acuité la variété des lieux et de leurs agencements en Grèce ancienne. Après ce détour comparatiste, l'A. revient à la documentation grecque. Le premier chapitre, consacré au « Superstitieux » *(deisidaimōn)* de Théophraste (un dévot hypersensible qui perçoit trop les dieux pour agir raisonnablement), montre l'intérêt de l'enquête tout en formulant la thèse de l'ouvrage: en Grèce, le divin est d'abord une expérience sensible.

3 Les chapitres 2 à 4 s'intéressent aux espaces des cultes. L'environnement des sanctuaires influence le sensorium par ses qualités positives telles que la *kharis* (le « charme ») ou l'*euōdia* (la « bonne odeur »). Pourtant, le cas des sanctuaires de Déméter à Éleusis, dans un bois thessalien ou une grotte arcadienne permet d'observer que l'installation d'un culte dans ces lieux est surtout justifiée par des récits étiologiques, et non par l'influence du lieu sur le sensorium rituel (ch. 2). La démonstration s'attarde ensuite sur le cas précis des grottes, à travers l'exemple des tablettes de Pitsa[1] figurant une *thusia*: les couleurs vives des vêtements, le son de la lyre et de l'aulos, l'odeur de l'autel brûlant suggérés par les scènes peintes sur les tablettes contrastent avec l'ambiance sombre et humide de la grotte où les tablettes furent exposées (ch. 3). Le chapitre suivant s'intéresse à l'*Ion* d'Euripide et à l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, des tragédies qui font d'un sanctuaire un quasi-personnage de l'intrigue sans que l'on puisse identifier de caractéristiques topiques indispensables à la tenue des cultes grecs.

4 Les trois chapitres suivants étudient les matériaux et les substances mobilisés dans les rituels grâce à la notion d'affordance, à savoir les propriétés sensibles de produits, par opposition à des propriétés intrinsèques (p. 160). Aux *Eleutheria* de Platées[2], un rite combinant des substances associées aux rites funéraires et d'autres propres à la *thusia* montre que c'est une combinatoire de différentes substances qui produit un rituel spécifique (ch. 5). L'A. s'attache ensuite à dénier l'emploi de substances modifiant l'état de conscience de ceux qui participent à certains cultes, à commencer par les psychotropes (ch. 6) puis l'ivresse (ch. 7). Si les Grecs connaissaient des substances psychoactives, ils ne les mobilisaient pas pour se mettre au contact des dieux.

5 Les trois derniers chapitres étudient les techniques du corps déployées lors des rites. Certaines normes rituelles proscrivent le port de chaussures et l'A. suggère que le contact direct avec le sol renforce l'expérience sensorielle. Nous sommes cependant bien peu renseignés sur ce point par la documentation, ce qui impose d'en rester au stade de l'hypothèse (ch. 8). Les silences (l'*euphēmia*) et les cris poussés lors de rituels (ici, l'*ololugē*, plus précisément), sont deux autres manières d'impliquer les corps dans le rite (ch. 9) ainsi que l'usage de textiles teints, qui attirent le regard des humains et des dieux (ch. 10). En conclusion, puisque les dieux grecs sont partout et perçoivent tout, il convient d'élaborer des rites particulièrement intenses, combinant des lieux, des substances et des gestes pour attirer leur attention. Cela produit un sensorium identifiable dans son ensemble, qui crée à son tour une communauté « émotionnelle » par un principe de synesthésie (p. 386), du grec de *sunaesthesis*, « perception à plusieurs ».

6 Dans son ensemble, cet ouvrage forme un essai généreux, qui propose un nouvel objet d'étude et une méthode pour l'envisager. Il prête attention à de nombreux détails jusqu'ici peu considérés et emploie extensivement les sciences sociales, classiques ou récentes, pour les interpréter. Face à des conclusions souvent limitées par la documentation, qu'elle soit de tradition manuscrite ou épigraphique, le caractère spéculatif de certaines hypothèses est assumé (*e.g.* p. 401). De l'essai, le livre adopte en outre la forme : on y trouvera des notes de bas de page mais pas de textes grecs en langue originale et pas de bibliographie finale. Il en adopte surtout la force et propose une description originale de la religion grecque comme un ritualisme de l'ordinaire, qui s'accommode de nombreux lieux et de matériaux variés, sans exiger de comportements exceptionnels mais déployant au contraire des agencements créatifs de données du quotidien.

NOTES

1. Athènes, Musée national, n^os^ 16464–16467.

2. Plut., *Arist.*, 21, 2–5.

AUTEURS

ANTOINE CHABOD

Collège de France

Miguel Herrero de Jáuregui, *Catábasis. El viaje infernal en la Antigüedad*

Emilio Suárez de la Torre

RÉFÉRENCE

Miguel Herrero de Jáuregui, *Catábasis. El viaje infernal en la Antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2023. 1 vol. 12 × 18 cm, 521 p. (*El libro de bolsillo*). ISBN : 978-84-1148-208-0.

1 Voici une étude qui offre un « voyage » très complet sur le thème annoncé par le titre, principalement à travers les traditions grecques et romaines, ainsi que les auteurs chrétiens des premiers siècles de notre ère. Tout d'abord, il faut féliciter l'A. pour avoir su concentrer, dans un volume d'une taille raisonnable, toute l'information nécessaire pour fournir un bon panorama du sujet d'étude. À ce mérite s'ajoute celui d'avoir condensé dans cet ouvrage de longues années de recherche sur la *katabasis*, dont les résultats avaient été publiés d'abord sous la forme d'articles scientifiques en plusieurs langues, auxquels s'ajoutent des chapitres nouveaux qui enrichissent le parcours thématique. L'ensemble ainsi constitué rend accessible à un public plus large ce monde passionnant du voyage dans l'Au-delà. Il ne s'agit pourtant pas d'un livre de vulgarisation. Au contraire, le résultat est un instrument utile et rigoureux pour ceux qui s'intéressent à ce champ d'étude, car les abondantes références bibliographiques et textuelles laissent de l'espace pour approfondir ce thème.

2 L'ouvrage est composé de 15 chapitres qui combinent harmonieusement les parcours chronologique et thématique, avec de fréquentes références internes qui contribuent à la cohérence de l'ensemble. L'A. est bien conscient (cf. le ch. I. *Preparativos*) qu'il s'agit d'une recherche fondée substantiellement sur des textes littéraires, auxquels s'ajoutent l'important groupe des lamelles orphiques et quelques autres témoignages de nature diverse, y compris les représentations artistiques. D'où la nécessité d'employer une méthode philologique rigoureuse, libre de préjugés, qui procède à une analyse de

chaque source sur l'arrière-plan de leur contexte social et historique ; autant de conditions bien remplies par l'A. Le chapitre II *(Donde viven los muertos)* livre un premier parcours à travers certaines croyances grecques et romaines, en partant des représentations fermement partagées par les deux cultures, à savoir le culte aux morts, la gloire immortelle et la conception de la mort comme un voyage. L'analyse (qui n'a pas la prétention d'être exhaustive) explore ces trois aspects dans les témoignages, tant d'une façon diachronique que synchronique, afin de souligner le rapport entre rite et mythe dans le cadre des conceptions eschatologiques. On y trouvera des remarques importantes sur ces aspects, comme, par exemple, celles qui illustrent la différence entre apothéose, résurrection et catabase. Les traits particuliers de celle-ci sont illustrés à travers le thème de la descente aux Enfers d'Héraclès et ses variantes. Mais l'A. nous prévient que, malgré les coïncidences partielles, il faut distinguer la catabase de ces trois autres thèmes : les évocations des morts, le voyage héroïque et la descente des défunts.

3 Les chapitres III *(El héroe caído)* et IV *(El anciano valeroso)* se situent sur un terrain plus délicat, car il ne s'agit pas des témoignages directs sur la catabase, mais de la possibilité de détecter ce que l'A. appelle un « schéma catabatique » dans des récits qui ne s'apparentent plus à un contexte funéraire et qui traitent du rapport entre des textes littéraires (Homère) et les lamelles orphiques, ou même des poèmes perdus sur la descente dans l'Hadès, mais connus du poète et de son auditoire. Les passages de l'*Iliade* analysés sous ce point de vue sont, principalement, le sauvetage d'Hector par Zeus au chant XIV et la rencontre de Priam et d'Achille au chant XXIV. L'A. soutient que le public percevait l'accumulation d'éléments catabatiques dans les deux récits, ce qui contribuait à la mise en valeur des figures héroïques ; il considère également que la catabase du dernier chant de l'*Iliade* serait le premier exemple d'une réflexion métapoétique sur ce genre littéraire.

4 Les deux *nekyiai* homériques sous-tendent le propos du chapitre V *(La voz de los difuntos)*. L'A. considère les deux épisodes (surtout le premier) comme fondamentaux, dans l'ensemble des poèmes, pour consolider le rôle d'Ulysse comme « héros central de la tradition épique » (p. 135). Il faut souligner l'explication qu'on nous offre du rapport entre les traits de la première *nekyia* et le thème de cette recherche, car le paradoxe d'un contact avec les morts sans véritable description d'une descente dans l'Hadès s'explique comme combinaison particulière de nécromancie et de catabase. Tout aussi importante est l'interprétation que l'A. livre de l'amer destin d'Achille dans l'Hadès, car elle permet de justifier le choix héroïque d'une vie courte, qui mène à une gloire éternelle. En tout cas, selon l'A., la première *nekyia* deviendra canonique et constituera le texte de référence des traditions postérieures, en commençant par la deuxième *nekyia*, qui serait « moins sophistiquée ».

5 Le chapitre VI *(La épica del alma)* traite du rapport entre les lamelles orphiques et les poèmes homériques. Au-delà de la délicate question de l'influence entre les deux groupes de textes, on doit admettre un recoupement remarquable entre plusieurs motifs (sans toutefois négliger les différences). C'est ce que l'A. remarque, par exemple, à propos des scènes de supplication, dans lesquelles il observe six points de contact importants : invocation, déclaration de l'arrivée du suppliant, références aux souffrances du héros, besoin de protection contre la persécution d'un être supérieur, demande de protection au destinataire[1] et, finalement, acceptation et accueil du suppliant. D'autres points de contact seraient la question des références à la lignée, la

mention des erreurs du passé, le profil de l'âme comme un héros et le mélange de l'orgueil du *genos* avec la manifestation de la décision d'affronter ce qui arrive. En tout cas, il faut tenir compte des précautions prises par l'A. quant aux différentes dimensions des récits catabatiques, qui sont loin d'être univoques.

6 Le traitement du chapitre VII *(Experiencias y doctrinas)* est sensiblement différent des précédents, puisqu'il développe la présence des concepts relatifs au *pathein* et au *mathein* tant dans les textes orphiques que chez d'autres poètes ou philosophes. Le parallélisme est fondé sur l'idée, fréquemment employée dans le formulaire des lamelles et dans d'autres sources concernant les rituels d'initiation, qu'une période d'expériences diverses, notamment émotionnelles, aboutit à l'acquisition d'une connaissance particulière et d'une révélation. Les sources employées pour appuyer l'argumentation vont des lamelles orphiques à Pindare, Platon ou Plutarque, en passant par le récit de la descente chez Trophonios ou le papyrus de Dervéni, tout en soulignant l'effet du mélange de l'expérience individuelle et collective.

7 Le chapitre VIII *(El viaje de los poetas)*, à l'inverse de ce que le titre pourrait évoquer, est surtout centré sur les compositions attribuées à Orphée, mais également sur des textes pindariques, les fragments de Parménide[2] et ceux d'Empédocle, qui ont recours au motif du voyage initiatique et à la révélation divine de la vérité. Dans le cas des deux philosophes, l'A. souligne une évolution qui dénote ce qu'il appelle le « genre catabatique » (un terme qui peut susciter des interrogations), car à côté du thème de la descente nous trouvons celui de l'ascension comme nouveauté importante. En général, ces innovations, parmi d'autres caractéristiques de ces textes, montrent la flexibilité dans le choix des possibilités narratives que l'A. décrit, dans le cas d'Empédocle, comme un parcours « à la fois anthropologique, cosmique et poétique » (p. 239).

8 Toute étude de la catabase se doit de passer par les œuvres de Platon, qui est le sujet du chapitre IX *(Mitos platónicos)*. En réalité, comme le signale l'A., à partir de Platon, la catabase (au sens large qu'on vient de signaler) devient « un classique, non seulement de l'histoire de la philosophie, mais aussi de la littérature universelle » (p. 240). L'auteur observe comment Platon montre les possibilités d'enrichissement et modification des traditions autour de la catabase, qu'il reconfigure dans une eschatologie particulière qui exercera une grande influence par la suite. Sous cet angle, l'auteur analyse les trois principaux dialogues qui s'apparentent à ce genre, *Phédon*, *Gorgias* et *République*, surtout à travers les motifs de la descente et l'ascension. Il commente également la version platonicienne particulière de certains traits de la tradition catabatique, comme les références aux jours décisifs pour l'âme, le développement du thème du jugement des âmes et l'emploi d'éléments protreptiques. Le chapitre conclut sur un résumé de l'influence de l'œuvre de Platon sur les auteurs postérieurs.

9 Le chapitre X se concentre sur un thème spécifique : le « sauvetage de l'épouse » *(La esposa rescatada)*. Après l'analyse de plusieurs tragédies définies par l'A. comme « catabatiques » (ou qui se rapprochent de ce genre littéraire), il commente les cas d'Héraclès, Orphée et Asclépios et compare la figure d'Alceste et celle d'Eurydice, pour conclure sur un résumé de la survivance littéraire du thème. Le chapitre XI *(Bromas y veras)*, quant à lui, aborde la matière dans une perspective différente, puisqu'il traite du thème de la catabase, soit d'un point de vue comique, ironique ou parodique (Aristophane, Lucien), soit avec une orientation négative (Lucrèce), soit en créant un récit de terreur (papyrus du Fayoum) ou en donnant à ce motif un ton « romantique »

(comme dans certains poèmes hellénistiques et romains). L'A. résume aussi ce qu'il appelle le traitement « métapoétique » de la catabase, tel qu'on le trouve chez Aristophane, Horace ou Virgile.

10 Le chapitre XII *(Políticas del Hades)* analyse la présence des images politiques dans l'eschatologie grecque. En conséquence, l'A. procède à un regroupement de ces représentations dans la triple classification de la Monarchie (très abondante dans les lamelles orphiques, et chez Platon et Plutarque) à cause du traitement de la figure des défunts vis-à-vis des différentes divinités, l'Aristocratie (poésie archaïque, tragédie, la lamelle de Petelia, quelques éléments platoniciens, etc., avec une tendance élitiste) et Démocratie (Aristophane et d'autres textes qui reflètent une certaine tendance individualiste). À cette classification, on ajoute le reflet des institutions romaines (par exemple, chez Virgile ou, surtout, Sénèque). Le chapitre finit par une réflexion sur les traits principaux de cette classification et par un appel à la mise en considération de la variation diachronique.

11 L'*Enéide* virgilienne est le sujet des deux chapitres suivants (et pour cause). Dans le chapitre XIII *(Recuerda, romano)*, l'A. étudie « la plus célèbre catabase du monde ancien », caractérisée par une orientation politique très définie. Il commente les sources catabatiques du poème, le traitement particulier du temps dans le récit (surtout le contraste entre le temps dont dispose le héros qui descend et la dimension sans fin du temps des morts), la perception de la dimension spatiale et sensorielle, et l'emploi de la figure d'Énée pour la création de l'identité romaine. Un sommaire bien nuancé du traitement virgilien, qui deviendra paradigmatique. De son côté, le chapitre XIV *(Pasos en la sombra)* est concentré sur le thème du rythme de la marche des protagonistes au livre VI de l'*Énéide* (Énée et la Sybille), à partir de l'importance de la façon de marcher dans la culture romaine et en analysant les passages où le poète met en relief soit la détermination, soit la fermeté, soit la hâte (avec des références à des parallèles textuels), pour conclure avec quelques réflexions sur « la marche des héros » et les connotations des différents passages analysés.

12 Enfin, le chapitre XV *(Infiernos desde el cielo)* introduit l'eschatologie chrétienne et ses rapports avec la tradition antérieure. L'A. commente les nouveautés, marquées surtout par les particularités de la résurrection de l'âme et du corps, à partir du modèle établi par l'expérience de l'*anastasis* de Jésus-Christ, et leur importance dans la doctrine chrétienne. À côté des similitudes qui existent dans des traditions diverses (grecques, juives), l'A. pointe des différences, comme la transformation du monde souterrain en Enfer, mais délimite en même temps les nouvelles dimensions de la littérature apocalyptique (collective, individuelle et narrative), pour terminer sur un résumé de la perspective gnostique au sujet de ces thèmes.

13 On appréciera la profondeur et l'exhaustivité de cette étude qui va au-delà des limites exactes de la catabase, puisqu'elle explore d'autres motifs en rapport avec ce thème central. L'A. a préféré prendre le risque d'éventuelles critiques en adoptant une approche quelque peu « flexible » de la catabase et en optant pour une vision panoramique qui offre une meilleure compréhension des vastes dimensions du thème central. Selon moi, le résultat est tout à fait positif. La seule critique que l'on peut formuler porte sur l'existence d'un « genre catabatique », une expression trop radicale de ce qui pourrait se définir comme « patron » moins « idéologique » que « narratif », d'autant plus qu'il s'agit d'un schéma dont les premiers témoignages appartiennent à une période de composition et de transmission orales. Quant au rapport entre poésie

épique et lamelles orphiques, la prudence est de mise ; le cas est semblable à celui du rapport entre oracles et langue épique (certes, avec une différence quant à la possible datation ancienne des textes des lamelles, plus problématique pour les oracles). Le constat le plus important est que nous avons ici une œuvre remarquable dans le traitement non seulement de la catabase, mais aussi de la mobilisation, parmi une large série de genres et d'auteurs, de variations narratives traitant des représentations autour de ce concept central dans les visions anciennes de la mort et de l'Au-delà. On peut se réjouir de disposer désormais, dans la bibliographie sur ces questions[3], d'un ouvrage qui allie rigueur philologique, profonde connaissance du thème et clarté d'exposition[4].

NOTES

1. En réalité, ces deux groupes sont plutôt des « sous-groupes » du motif de la protection et pourraient être commentés ensemble.

2. Pour une vision quelque peu différente (mais complémentaire) du « proème », je renvoie à mon article « El problema de Parménides », *Humanitas* 63 (2011) 27–59.

3. Les huit pages de bibliographie à la fin du livre donnent un bon témoignage de la richesse d'orientation du thème. Il faudrait y ajouter l'ouvrage de F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, Trotta, 1995.

4. L'édition est très soignée. À corriger : p. 29, le prénom de C. Sourvinou-Inwood n'est pas Catherine, mais Christiane ; p. 107, l. 1, il manque la préposition dans la phrase « *encuentro <con> la muerte* » ; p. 336, « *matuano* » doit être corrigé en « *mantuano* » ; et permettez-moi d'ajouter les pages de mon article cité à la p. 486 (« Plato's rivers… ») : 65–89.

AUTEURS

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

Universitat Pompeu Fabra

Hanne EISENFELD, *Pindar and Greek Religion. Theologies of Mortality in the Victory Odes*

Emilio Suárez de la Torre

RÉFÉRENCE

Hanne EISENFELD, *Pindar and Greek Religion. Theologies of Mortality in the Victory Odes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, 1 vol. 16 × 23,7 cm, 277 p. ISBN : 978-11-0883-119-2.

1 La perspective religieuse est essentielle dans l'analyse de la poésie grecque en général, mais dans le cas de Pindare on peut la considérer comme indispensable[1]. L'ouvrage de Hanne Eisenfeld (dorénavant E.) confirme cette idée et, en même temps, nous conduit dans une nouvelle voie, en rapport avec des tendances d'analyse marquées par la perspective *théologique*. Je souligne le terme, car il n'est pas exempt d'un certain risque quant au rôle du poète dans la société. Pindare *théologien* ? Bien sûr, on pourrait dire que c'est dans le cadre de la poésie que le monde divin des Grecs s'est, pour ainsi dire, construit. Le choix d'E. est toutefois spécifique : le poète n'est pas un simple témoin des croyances contemporaines, mais il exerce un rôle actif dans le champ religieux. Et cette fonction deviendrait particulièrement visible quand il s'agit de l'opposition mortel/immortel. Pour appuyer ces idées, E. choisit les odes de Pindare dans lesquelles un personnage mythique possède un statut entre la vie et la mort, entre la mortalité et l'immortalité, mais avec des différences et des nuances importantes. Les fondements théoriques de cette recherche sont exposés au chapitre I (*Pindar Mythologus and Theologus*, p. 1–29), où nous trouvons aussi un « *counterexample* » : Pélops, dont le récit pindarique (*Ol.* 1) soulignerait plutôt la mortalité.

2 Le chapitre II a pour protagoniste Héraclès (*Herakles Looks Back at the World*, p. 30–88), et le traitement de son mythe dans l'*Isthmique* 4, et les *Néméennes* 3 et 4. Son apothéose serait en rapport avec ses exploits, plus exactement le motif des piliers qui marquent

les limites du monde et qui conduisent au passage de la mortalité à l'immortalité. L'apothéose devient un trait substantiel, qui souligne une rupture dans sa vie. Par contre, l'exaltation de la victoire du *laudandus* appartient à son existence mortelle. Une bonne partie de ce chapitre est constituée par l'analyse de la signification distincte des thèmes des piliers et de l'apothéose à Thèbes (*Isthmique* 4) et à Égine (*Néméennes* 3 et 4). En principe, Héraclès a fait partie de la communauté humaine de Thèbes, avant d'intégrer la famille divine. On observe un rapport cultuel à Thèbes, à propos de la tradition sur les enfants du héros, mais pas à Égine (la mention des piliers dans ces odes symbolise d'un côté la gloire du héros, mais aussi marque des limites pour les mortels). Néanmoins, le départ d'Héraclès pour l'Olympe suppose sans doute une « *recontextualization* » de cette figure héroïque, avec, en même temps, une permanence rituelle et exemplaire dans les communautés humaines.

3 Le chapitre III analyse la présence des Dioscures dans la *Néméenne* 10 (*The Dioskouroi in Existential Crisis*, p. 89–115). L'A. souligne l'importance de l'étiologie de la décision de Pollux de partager l'immortalité avec Castor, ce qui implique une sorte de valorisation de la perspective mortelle de la part de Pollux. La considération des contextes de l'ode permet d'apprécier l'importance du rapport avec les traditions mythiques et cultuelles d'Argos. La distribution des mentions du mythe des Dioscures au fil de l'ode est habilement conduite entre les différentes triades (implication contenu-structure) : E. signale que les dernières triades, avec l'étiologie de ce mythe, obligent à 'relire' les autres mentions.

4 Héraclès, les Dioscures et Théron, tels qu'ils apparaissent dans l'*Olympique* 3, forment l'argument du chapitre IV (*Exaltation at Akragas: Herakles, the Dioskouroi and Theron*, p. 116–151). Dans cette ode, on trouve un réseau de rapports qui s'établissent entre mortalité et immortalité, dont l'analyse permet à E. de proposer l'existence d'une « théologie de la mortalité », expression employée pour mettre en relief la figure de Théron à partir de son rapport avec Héraclès et les Dioscures. En même temps, on détecte un réseau de rapports mutuels qui permettent de voir comment l'amitié et la faveur des dieux peuvent pénétrer le monde humain. L'A. signale deux perspectives : 1) la juxtaposition des figures qui effacent des limites de manière différente dans la même ode et 2) l'ode comme exemple de l'impossibilité de séparer mortalité et exaltation de la victoire dans les épinicies. Le commentaire se concentre sur les Dioscures en tant qu'hôtes à Agrigente (avec la proposition des Théoxenies comme contexte), ainsi que sur les liens qui conduisent des Hyperboréens à Olympie (Héraclès) et d'Olympie à Agrigente (Théron). E. nous présente une intéressante analyse des deux voyages héracléens chez les Hyperboréens, en soulignant l'humanité du héros. Intentionnellement, le poète omet le thème de la discorde et met en relief les motifs de la paix, l'amitié, etc. En même temps, le public est transporté par le mythe dans l'espace d'Olympie.

5 Les chapitres suivants sont présentés comme une sorte de deuxième partie de l'ensemble, étant donné l'ambigüité des figures qui font l'objet de la suite de l'étude, Amphiaraos et Asclépios, en ce qui concerne la question théologique. Le chapitre V a pour titre *The Isolation of Amphiaraos*, et traite de l'apparition du héros dans la *Néméenne* 9 et la *Pythique* 8 (p. 152–199). Dans le premier poème, la figure du héros reflète une sorte de « désorientation » : « *he is placed in the impossible position of possessing full knowledge, but little agency* » (p. 163), car il ne faut pas oublier qu'il est conscient du résultat négatif de l'expédition. Dans le récit pindarique, Amphiaraos se distingue du

reste : il est sauvé par la foudre de Zeus. L'ode reflète le contraste entre l'oracle d'Amphiaraos et le type d'immortalité respectivement représenté par Adraste (immortalité dans le culte) et Hector (immortalité poétique). Quant à la *Pythique* 8, Amphiaraos y devient une « *disoriented oracular voice* », avec des oscillations entre son rôle prophétique, éloigné de l'exaltation de l'épinicie, et une vision plus humanisée (qui se reflète aussi dans le traitement de la figure d'Adraste). La mention de son fils Alcméon sert à construire un parallèle avec la famille du vainqueur.

6 Asclépios (à propos de la *Pythique* 3) est le sujet du chapitre VI (*Asklepios and the Limits of the Possible*, p. 200–239). Nous avons ici une présentation des identités humaine et surhumaine du héros de façon à encourager Hiéron à chercher le pouvoir guérisseur d'Asclépios et, en même temps, recevoir l'immortalité produite par le chant. L'A. observe la présence de traits des hymnes (et du péan aux vers 68–76) et des épinicies tout au long de l'ode. Hiéron doit reconnaître que, comme le montre sa maladie, la gloire ne se comprend que par rapport à son statut de mortel et à l'existence de la mort. De cette façon il est « invité à la théologie ». Le poète joue du contraste entre les actions d'Asclépios comme mortel (et la punition divine) et la force du culte contemporain. E. souligne l'architecture hymnique de l'ode. Par exemple, à la page 227, elle définit comme une des clés de la « théologie épinicienne »« *the challenge of pursuing the highest human excellence while respecting one's human limitation* ». Selon E., à travers l'emploi du mythe et des « hypothèses », Pindare construit un modèle théologique par le chant, qui établit une différence entre l'éloge hymnique et l'éloge de l'épinicie. Quant à eux, Cadmos et Pélée sont présentés comme des mortels exemplaires qui ont subi des joies et de disgrâces.

7 Finalement, le chapitre VII (*An Invitation*, p. 240–250), est un exemple des possibilités d'application de l'analyse « théologique » à d'autres odes (ici, la *Néméenne* 6), avec l'idée de stimuler cette méthodologie. L'idée centrale (dans tout le livre et qui se répète ici) est que les poèmes de Pindare poursuivent une réorientation de ce que l'A. appelle « l'axe vertical », pour célébrer des types de gloire qui sont à disposition uniquement des humains ; et cette gloire dépend de la fugacité qui définit chaque vie humaine. Cette *Néméenne* commence avec ce que l'A. décrit comme « *one of the most overtly theological passages in the epinician corpus* », qui touche à l'unité des races humaine et divine, une « unité » qui sera par après « déstabilisée » dans le cours de l'ode. Les différents succès de la famille du vainqueur (qui constituent le centre de l'ode), illustrent les limites de la vie mortelle, mais aussi la possibilité de créer une sorte d'immortalité générationnelle (p. 245) grâce à la poésie. Et cette continuité de gloire et de mort trouve un exemple mythique dans la mention d'Achille et de sa victoire sur Memnon. L'ensemble contribuerait de cette façon à stimuler l'orientation théologique ici défendue.

8 Ce résumé ne suffit pas à refléter l'importance et la nouveauté de cette recherche, qui ouvrira sans aucun doute des perspectives très riches pour l'étude du poète thébain. Comme je l'ai signalé d'emblée, cette approche n'est pas dénuée d'obstacles, surtout si le lecteur considère que l'analyse force un peu l'importance de la problématique centrale (les variations contextuelles de l'opposition mortel/immortel selon les héros impliqués), au-delà d'autres approches méthodologiques bien établies dans la recherche pindarique ; mais une lecture attentive nous montre la rigueur de l'A. dans la confrontation de sa méthode avec les autres types d'approche. Néanmoins, je terminerai sur quelques remarques touchant à des points précis. Par exemple, les

conclusions sur le rôle d'Alcméon dans la *Pythique* 8 sont fondées sur l'interprétation du passage commenté, comme si Amphiaraos était le sujet de l'apparition à Pindare, une interprétation qui force énormément la syntaxe du passage et ne prend pas d'autres possibilités en considération, ce qui conduit à une approche interprétative, à mon avis, erronée[2]. Un problème se pose également à propos des remarques sur les passages qui font « relire » les mentions qui précèdent dans une même ode (par ex., dans *Ném.* 10), un concept qui ne correspond pas à l'interprétation publique de l'ode (bien que je puisse comprendre l'interprétation comme une référence à une possible perception « oscillante » de la part de l'auditoire). Une dernière remarque : les nuances dans le traitement des mêmes figures mythiques selon les odes confirment l'importance du contexte d'interprétation (j'emploie un terme général), au point de conditionner aussi l'orientation théologique. Quant à la bibliographie, que je trouve assez complète, je ne ferai mention que d'une absence qui peut être justifiée par la date récente de publication du livre. C'est l'édition des *Néméennes* par Maria Cannatà Fera dans la Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori (2020), avec un formidable commentaire qui aurait pu être très utile pour l'A. En conclusion, on ne peut que se féliciter de disposer de cet important instrument de travail sur Pindare et la religion grecque.

NOTES

1. Pour une vision d'ensemble, je renvoie à mon article « Píndaro y la religión griega », *CFC (egi)* n.s. 3 (1993), p. 67–97. Mais la bibliographie depuis cette date a considérablement augmenté et cet ouvrage s'insère dans la multiplicité des approches possibles lorsqu'il s'agit de considérer la composante « religieuse » de l'œuvre pindarique.

2. J'ai traité ces questions dans l'article « El enigma de Alcmeón en Píndaro, *Pyth.* 8, 55–60 », in A. Pérez Jiménez (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del profesor Carlos García Gual*, Málaga, 2014, p. 553–570. Pour la *Pythique* 8, cf. aussi, « El último epinicio pindárico. Notas sobre la *Pítica* 8 », *CFC (egi)* 33 (2023), p. 77–90.

AUTEURS

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE

Universitat Pompeu Fabra

Scott R. Smith & Stephen M. Trzaskoma, *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*

Françoise Graziani

RÉFÉRENCE

Scott R. Smith, Stephen M. Trzaskoma, *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, New York, Oxford University Press, 2022, 1 vol. 25 × 17 cm, 602 p. ISBN : 978-0-190-64831-2.

1 Scott Smith et Stephen Trzaskoma proposent un nouvel état des lieux des études mythographiques plus large que leur premier recueil publié en 2013 *(Writing Myth. Mythography in the Ancient World)* et dans le prolongement de leur édition comparée, en anglais, des manuels d'Apollodore et Hygin (*Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two handbooks of Greek mythology*, 2007). Ce copieux ouvrage qui retrace l'histoire de la mythographie des origines à la Renaissance se compose de 40 chapitres rédigés par 34 spécialistes, suivis chacun d'une substantielle bibliographie et répartis sur 5 sections : *Mythography from Archaic Greece to the Empire* (5 chapitres), *Mythographers* (18 ch.), *Interpretations and Intersections* (10 ch.), *Mythography and the Visual Arts* (3 ch.), *Christian Mythography* (4 ch.). Dans leur introduction générale, les directeurs d'ouvrage exposent le problème insoluble de la « nature » de la mythographie en assumant fermement une position étique plutôt qu'émique. Considérant la mythographie comme une nouvelle attitude critique apparue à l'époque hellénistique, ils choisissent de la diviser en deux catégories *(systematic/interpretative)* subdivisées en trois modes d'interprétation *(exegetical/narrative/catalogic)* et opposant rationalisation et allégorisation. Bien qu'ils revendiquent l'héritage de l'historien des religions Albert Henrichs, mort en 2017, les relations entre mythe et religion ne sont pas prises en compte ici en tant que telles mais seulement du point de vue des allégoristes chrétiens. Ce manuel, qui relève plutôt du *work in progess* que de l'institution de savoirs établis, a

le mérite d'affronter les apories d'une tradition indéfinissable pour tenter d'en préciser les enjeux en multipliant les points de vue. Son ambition dépasse ainsi les limites d'une collection didactique pour rendre compte de la diversité d'approches qui caractérise les études mythographiques actuelles et ouvrir de nouvelles pistes de recherche. La richesse des questions soulevées, l'abondance des matières et l'extension des champs disciplinaires, qui en font tout le prix, rendent impossible l'analyse détaillée de chaque contribution. Je ne commenterai que les principes directeurs et la logique de composition du volume.

2 La première partie divise l'histoire de la mythographie antique en quatre phases successives : son émergence dans la poésie grecque archaïque (P. Nieto Hernandez), la naissance d'un « genre » mythographique chez les premiers « logographes » grecs (J. Pamias), puis son développement de l'époque hellénistique (S. Smith et S. Trzaskoma) à la Rome impériale (C. Delattre), en réservant un chapitre séparé à la « mythographie en latin », i.e. traduite ou tributaire d'originaux grecs (S. Smith). La 2e partie comprend 18 monographies, dont la moitié seulement identifie un corpus mythographique de base (Apollodore, Hygin, Cornutus, Palaephate, Conon, Parthenius, Antoninus Liberalis et les deux Héraclite, « le mythographe » rationaliste, et « l'allégoriste » d'Homère), logiquement complété par les anciennes scholies homériques et divers fragments retrouvés sur papyrus, tandis que six chapitres complémentaires interrogent les liens avec la mythographie de quelques auteurs choisis pour rendre compte de rapports imprécis entre mythe, poésie et histoire (la poésie alexandrine, les *antihomerica* de Dictys et Darès, Diodore, Ovide, Pausanias, les tragiques grecs). La 3e partie, plus précisément consacrée aux « intersections », vise à éclairer la diversité des questions qui rendent la mythographie si difficile à isoler. Sont d'abord distinguées, en trois chapitres séparés, les principales méthodes d'interprétation communes à la plupart des mythographes : la rationalisation historique (G. Hawes), l'allégorèse philosophique (I. Ramelli) et les étymologies (E. Pellizer). Suivent deux chapitres qui questionnent la spécificité des catastérismes dans leur rapport à l'astronomie (A. Zucker) et l'étiologie « locale » des mythes de fondation (D. Berman), puis quatre chapitres sont consacrés aux liens de la mythographie avec la paradoxographie (I. Pajon Leyra), l'éducation (S. Smith et S. Trzaskoma), la politique (L. Patterson) et la géographie (M. Pretzler). Pour finir sur une remise en question de la mythographie grecque, qui n'est pas une « catégorie indigène », dans son rapport au « passé héroïque » (C. Calame). La 5e partie interroge le rapport de la mythographie antique aux arts visuels (dans les vases grecs, les peintures murales et les sarcophages romains) et la dernière résume sommairement la « mythographie chrétienne » du Moyen Âge et de la Renaissance (trois chapitres pour le corpus patristique, les commentaires byzantins et les mythographes latins de l'Occident médiéval, et un seul pour la « réception de la mythologie antique » entre 1340 et 1600). Ce déséquilibre quantitatif s'explique aisément par le fait que la collection des *Oxford Handbooks* s'adresse en priorité aux spécialistes de l'Antiquité, et en ce sens les deux dernières parties témoignent bien de l'ouverture comparative et interdisciplinaire souhaitée par les maîtres d'œuvre. Mais rien ne justifie qu'un auteur aussi important que Fulgence (VIe s.) n'ait pas sa place dans le catalogue des *Mythographers* et se trouve arbitrairement relégué, avec d'autres auteurs latins tardifs et médiévaux, dans la catégorie non pertinente (et pas seulement d'un point vue émique) de « mythographie chrétienne », ni qu'aucun article ne s'intéresse à la théologie tripartite de Varron, ni que soit ignoré le rôle de Martianus Capella (Ve s.) dans l'institution d'une *paideia* fondée sur

l'interaction encyclopédique des mythes et des sciences, alors que la plus grande attention est portée par ailleurs à la fonction éducative de la mythographie. Ces incohérences seraient excusables si le lecteur pouvait disposer d'un index fiable, reflétant la richesse des thématiques abordées et fournissant au moins la liste complète des mythographes mentionnés dans chaque chapitre, mais l'indigence de ce qui en tient lieu est bien regrettable.

3 Malgré son incontestable utilité, cette somme de matériaux problématisés ne tient pas les promesses des déclarations d'intention. Tout en reconnaissant à la mythographie et aux mythographes une « autonomie » qui rend bien compte des avancées de la recherche, elle souffre d'un parti pris étique trop étroit qui ne prend pas en compte la continuité d'une *tradition* mythographique qui n'a pu se maintenir durablement que grâce à sa diversité de formes, de fonctions et d'interprétations. Les textes mythographiques sont considérés comme des sources d'information « secondaires » et non des actes herméneutiques délibérés et assumés, fût-ce sous forme de catalogues ou de résumés. La reconnaissance du principe de variation qui caractérise la pratique des mythographes se trouve biaisée par l'application de critères normatifs inadaptés et le recours à des catégories inopérantes telles que genre, fiction, culture ou mentalité *(mythographical mindset)*, incapables de rendre compte de l'interaction entre sciences de la nature, philosophie morale et sciences humaines revendiquée par la plupart des mythographes anciens et modernes. Ne rapporter les énoncés mythographiques qu'à l'émergence de l'écrit a pour effet de réduire ce qui fut une constante *translatio studii* à de l'intertextualité relevant soit de la critique narratologique, soit d'une recherche de sources la plupart du temps invérifiables et donc suspectes de falsification. Les prologues où certains mythographes se mettent en scène sont sociologiquement rapportés à des « stratégies auctoriales » traquées même là où les auteurs et les contextes de production nous sont inconnus, tandis qu'un défenseur du polythéisme comme Salloustios, pourtant bien identifié, n'est l'objet d'aucun examen particulier.

4 Il est difficile de comprendre pourquoi Pausanias, Diodore, Strabon et Plutarque, qui appartiennent de fait à la longue tradition mythographique sans être pour autant des mythographes, se trouvent les uns intégrés dans le catalogue des *Mythographers* et les autres enregistrés dans la partie *Intersections*. Bien que la plupart des contributeurs reconnaissent que la variété des textes mythographiques est irréductible à toute uniformisation, leur hiérarchisation en une taxinomie forcée échoue à rendre compte aussi bien des invariants que des principes de variabilité, qui pourtant ne sont pas inextricables si on les rapporte philologiquement à des « catégories indigènes ». Isoler les périodes hellénistique et impériale en les opposant aux périodes antérieures et postérieures ne permet pas de rendre compte des inter-relations complexes entre les traditions archaïques, dont il ne subsiste que des fragments, et le corpus constitué aux époques historiques, trop artificiellement dissocié ici en *Hellenistic*, *Imperial* et *Christian Mythography*.

5 Seul un point de vue émique non exclusif pourrait permettre de sortir de la confusion entretenue ici par l'inadéquation de principes de classement fondés sur des dichotomies et la méconnaissance des systèmes de relations nommés *syntagmata* par les anciens logographes qui, au fil du temps, sont devenus nos mythographes. L'énigmatique complexité de la tradition mythographique ne peut s'éclairer que par la prise en compte d'une *translatio studii* non homogène, caractérisée par des polémiques, des réappropriations, des actualisations et des choix interprétatifs contrastés, et liée

mais non soumise à des conditions de production et de réception variables. Cette approche polysémique, globale et inclusive, avait pourtant bien été investie par les mythographes et éditeurs de la Renaissance qui ont constitué le premier corpus, pluriel et cohérent, ordonné pour la dernière fois en *syntagmata*. Ils ont pu ainsi réactiver d'anciens rapports qui nous sont devenus incompréhensibles entre physique, éthique, politique et anthropologie religieuse, en reconnectant des textes, des images, des noms, des légendes, des généalogies historiques et des rituels religieux, et en bénéficiant de l'apport des scholies alexandrines, byzantines et romaines autant que de la tradition exégétique médiévale qu'ils savaient n'être pas réductible aux moralisations chrétiennes.

AUTEURS

FRANÇOISE GRAZIANI

Université de Corse/POLYMNIA
Recherches sur la tradition mythographique de l'Antiquité à la Renaissance

Angeliki Lebessi, *Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. VI. Τὰ πήλινα ἀνθρωπόμορφα ἀναθήματα*

Ioannis Mylonopoulos

REFERENCES

Angeliki Lebessi, *Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου.* VI. *Τὰ πήλινα ἀνθρωπόμορφα ἀναθήματα*, Athens, 2021, 1 vol. 21 × 28 cm, XV + 410 p. ISBN : 978-618-5047-59-7.

1 The present volume is part of the publication series dedicated to the sanctuary of Hermes and Aphrodite in Symi Viannou on Crete. It focuses on terracotta figurines in human form from the Old Palatial to the Late Classical period. Objects from the Hellenistic period have been consciously excluded. The volume consists of nine chapters (including the conclusions), a lengthy summary in English, a bibliography, two concordances (museum and catalogue numbers), 72 black-and-white and 4 color plates, and 38 figures.

2 In the first chapter (“Ζητήματα χρονολόγησης καὶ μεθόδου”, p. 1–4), the A. discusses painfully briefly issues of methodology and chronology. For such a complex and indeed important material, four pages addressing the chronological problems the excavator of the site faced while preparing the publication do not seem enough. For example, only a brief statement makes clear to the reader that because the temporal interconnections between pottery and terracotta figurines from the sanctuary are not always clear, an internal system of chronology based on the stylistic development of the human figure was developed; the parameters, however, defining this “stylistic development” remain unspecified.

3 The following three chapters can be considered the catalogue of the volume; in them, the A. presents the relevant coroplastic material from the sanctuary. In chapter two ("Περίοπτες αὐτοτελεῖς μορφὲς", p. 5–44), free-standing figures in the round are discussed. The chapter is subdivided in a more analytical first part (p. 5–25) and a catalogue (p. 26–44). In the analytical part, 127 figures and fragments thereof are presented from a stylistic and typological perspective. They date from the Old Palatial period to the 4th century BCE. The A. adopts a rather 'Darwinian', linear approach in order to reconstruct the development of the human figure across the centuries in the coroplastic material from the sanctuary. Chapter three ("Ἔκτυπες μορφές", p. 45–67) deals with 67 figures rendered in relief that date from the early 7th to the 4th century BCE (catalogue in p. 56–67). The majority of the 7th-century objects are showing frontally facing female figures, often wearing a polos. One should single out the fragmentary image of a winged figure (no. 154), a rider (no. 166), and a small plaque depicting two frontally standing women behind an altar-like structure (no. 167). Plaques from the 6th century mostly show figures in profile, while the repertoire in the 5th and 4th centuries BCE—despite the significantly smaller number of finds—seems to become richer, including the fragment of a plaque showing Hermes (no. 187). In this chapter too, the A. seeks to understand the stylistic development of the human figure and the basic approach remains rooted in questions of typology and style. In chapter four ("Σύμμικτα ἀνθρωπόμορφα ἀναθήματα", p. 69–89), the A. discusses 44 terracottas (catalogue in p. 82–89), which she addresses as "composite" figures, a term the A. uses in order to designate figures shown in association with some sort of architectural features (for example, no. 195–197, fragments of a male figure on an exedra), faces that were originally attached to vases, or stand-alone protomes. The iconographically and typologically far too diverse group dates from the Late Minoan period to the first half of the 5th century BCE.

4 Chapter five ("Εἰκονογραφικοὶ τύποι καὶ ἑρμηνευτική προσέγγιση", p. 91–132) is the first of four chapters that discuss the entirety of the material while addressing more general issues. This chapter focuses on iconographic types and their possible iconologic interpretations. In a brief introduction, the A. emphasizes the iconographic interrelatedness of figures made of clay and such of bronze and offers a chronological overview. It appears rather puzzling that the A. is able to extract so much about the sanctuary in Minoan times from only 17 figurines dating herein: male dominance, openness to all social strata, absence of representation of the honored divinity, palatial involvement in the shaping of the sanctuary. For the following periods, the A. assumes, based on the terracotta figurines, that the communication between the divine and the human sphere became more "direct". After the introduction, the chapter is divided in two parts that discuss divine ("Ὑπερβατικὲς/θεϊκὲς μορφὲς", p. 95–112) and human figures ("Θνητὲς μορφές", p. 112–132). The A. identifies—not always with sound arguments—five types of Hermes: *a*) Hermes as honorable citizen, *b*) Hermes, the bringer of riches, *c*) Hermes as winged Master of Lions, *d*) a "special type" of the Protogeometric period, identified as 'proto-Hermes', and *e*) Hermes in the form of a kouros. Furthermore, three types of the "erotic goddess" (= Aphrodite) are discussed: *a*) the xoanon type, *b*) the 'humanized' type, and *c*) the Anatolian type of a goddess in a long garment, open at the front. The A. further identifies figurines as representations of *a*) the divine Mother, *b*) a kourotrophic divinity, *c*) (quite surprisingly) Athena Ergane, and *d*) Eros. In the subchapter on human figures, the A. first focuses on

gestures (spontaneous, pointing, and self-identifying gestures) without explaining the reasons for doing so, before addressing nine iconographic types: *a*) riders, *b*) archers, *c*) helmeted figures, *d*) animal leaders, *e*) honorable citizens, *f*) athletic youths, *g*) flower-bearing youths, *h*) figures wearing a chlamys, and *i*) the 'heterosexual' pair. In chapter six ("'Αναθήματα καὶ ὑπερβατικοὶ/θεϊκοὶ ἀποδέκτες", p. 133–151), the A. addresses the character of the communication between honored divinities in the sanctuary and votaries based on age, but more importantly gender. Following on the extremely puzzling pre-assumption that, in Greek religion, male votaries address exclusively male divinities, while female worshippers interact with female divinities, the A. divides the material evidence into four groups: *a*) gender 'asymmetrical' (gender discrepancy between votary and divinity), *b*) gender 'symmetrical' (male), *c*) gender 'symmetrical' (female), and *d*) gender ambivalent. The seventh chapter ("Τεχνικὴ καὶ χρῶμα," p. 153–167) is dedicated to technical aspects of the figurines' production: clay (four different sorts of clay have been identified), techniques of manufacture (handmade, wheel-made, mould-made), and use of color (dull black to brown-black or brown-red [slip rather than color, I assume]). Although chapter eight ("Ἀνθρωπόμορφα ἀναθήματα καὶ δομικὰ συμφραζόμενα," p. 169–176) is supposed to study possible chronological interconnections between terracotta figurines and the architectural remains of the sanctuary from the Old Palatial period to the 4th century BCE, the A. offers actually a very brief and far too dense discussion of the sanctuary's architectural phases based on the unpublished manuscript of P. Muhly on the stone vases found at the site. Apparently, the cult place experiences significant changes at the end of Late Minoan IB period, in Protogeometric times, around 700 BCE, in the second half of the 7th century BCE, and in the fourth quarter of the 5th century BCE. It seems that although the sacred space was in continuous use from the Middle Minoan IA period to around 300 CE, both architecture and terracotta figurines point to important changes in cult practices between the Subminoan and the Protogeometric period.

5 In the final chapter, the conclusions ("Συμπεράσματα", p. 177–203), the A. does not offer an overview and further contextualization of the material evidence published in the volume, the terracotta human figurines, but rather expands on topics not touched upon in the preceding chapters: *a*) the natural environment of the sanctuary and the transformations it went through across time, *b*) the blood sacrifices and the communal meals at the cult place, *c*) political (and societal) changes as reflected in the architectural remains of the site from the 7th century BCE to the Hellenistic period (one cannot but wonder about the inconsistent inclusion and exclusion of the Hellenistic period in the volume), *d*) the so-called historical memory (a quite interesting part of the conclusions, though far too brief), and *e*) the cult of the divine 'owners' of the sanctuary, whom the A. identifies as proto-Hermes/Hermes and proto-Aphrodite/Aphrodite. Although the latter topic— the divine 'owners' of the cult site—is addressed in the previous chapters, based on the terracotta figurines, here, the A. chooses to discuss more general aspects, including the possible Mycenaean origins of Hermes.

6 The volume closes with a helpful summary in English (p. 207–244), which, however, would have profited from a more thorough editing, followed by a long bibliography (p. 245–273), and two concordances between catalogue and museum inventory numbers (p. 275–290); the latter will help future researchers to easily locate the materials discussed in the publication in the storerooms and exhibition spaces of the

Archaeological Museum of Herakleion, where they are kept. The concluding black-and-white photographs, drawings and color plates are of exceptionally good quality.

7 There can be no doubt that the material presented in this volume is of considerable importance. One should be thankful to the excavator that this is already the sixth publication with results from the excavations at the sanctuary in Symi Viannou. The individual objects are described in great detail and the impeccable photographs (and drawings) are extremely helpful. However, the A. does not always introduce strong arguments for focusing on specific iconographic aspects, such as gestures, or for significant methodological choices, such as the establishment of a chronology based on the 'internal' development of the artistic representation of the human figure in the terracotta materials from the sanctuary. Furthermore, some of the discussions of the religious life in the sanctuary, as documented through the clay figurines, or of Greek religion in general appear rather outdated. Having said that, one cannot but appreciate the fact that with this volume, the A. granted access to a valuable material both to archaeologists and historians of Greek religion.

AUTHORS

IOANNIS MYLONOPOULOS

Columbia University

Azzurra Scarci & Raimon Graells i Fabregat & Fausto Longo, *Armi votive in Sicilia. Atti del Convegno Internationale di Studi Siracusa Palazzolo Acreide 12–13 Novembre 2021*

Isabelle Warin

RÉFÉRENCE

Azzurra Scarci, Raimon Graells i Fabregat, Fausto Longo (éd.), *Armi votive in Sicilia. Atti del Convegno Internationale di Studi Siracusa Palazzolo Acreide 12–13 Novembre 2021*, Mayence, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2022. 1 vol. 21 × 30 cm, 228 p. (*LEIZA — Tagungen*, 48). ISBN: 978-3-88467-359-1.

1 Cette publication rassemble les actes d'un colloque consacré aux offrandes d'armes dans les sanctuaires grecs et indigènes de Sicile qui s'est tenu en 2021 à Syracuse. Elle est le résultat d'une collaboration active de chercheuses et de chercheurs associés à diverses institutions scientifiques européennes. En 2017, un premier colloque intitulé « Armi votive in Magna Grecia » avait eu lieu à Salerno et à Paestum au terme duquel les organisateurs avaient décidé de consacrer un colloque entier à la Sicile. Cet ouvrage est l'aboutissement de cette collaboration scientifique. Les essais réunis ici offrent une approche à la fois diachronique et interculturelle des offrandes d'armes dans les sanctuaires de Sicile à partir des sources écrites et archéologiques. Ils soulignent la complexité et la diversité des pratiques votives de la région et insistent sur le rôle de la guerre et de la religion dans l'Antiquité. Les quinze contributions accompagnées par un bref résumé en anglais sont en italien.

2 En introduction, les organisateurs reviennent brièvement sur les colloques précédents portant sur la question des offrandes d'armes offensives et défensives dans les sanctuaires grecs de Grande-Grèce (A. Scarci, R. Graells i Fabregat, F. Longo, *Introduzione: Dalla Magna Grecia alla Sicilia, ancora sul dono di armi nei santuari greci e indigeni*, p. VII–XII). Outre les remerciements, les initiateurs du projet dédient l'ouvrage présent à deux collègues décédés avant la parution des actes de ce colloque, G. Francesco La Torre (1959–2022) et Dario Palermo (1950–2022). La première contribution revient sur les diverses modalités des offrandes d'armes dans les sanctuaires grecs de nature différente sous l'angle des sources littéraires et épigraphiques (M. Lombardo, *Le armi nei santuairi greci: le fonti letterarie*, p. 1–16). L'auteur souligne ici la complexité d'un phénomène répandu qui renvoie à des pratiques sociales et culturelles très variées. L'article suivant dresse un état de la question des offrandes d'armes en Sicile (G. Francesco La Torre, *Armi votive in Sicilia: lo* status quaestionis, p. 17–28). Le corpus des vestiges archéologiques montre que les offrandes dans les sanctuaires grecs et indigènes de Grande-Grèce et de Sicile ont été effectuées entre la fin du VII^e^ siècle av. J.-C. et la première moitié du V^e^ siècle av. J.-C. La pratique semble alors tomber progressivement en désuétude. Les raisons qui conduisent à l'abandon de cette pratique sont encore bien floues. L'auteur l'attribue à la présence toujours plus importante de mercenaires au sein des armées des cités, les *aristoi* délaissant la pratique guerrière.

3 Le cœur de l'ouvrage rassemble dix contributions qui évoquent les offrandes d'armes dans les différents sanctuaires grecs et indigènes de l'île: le sanctuaire de Monte Casale près de Syracuse (A. Scarci, p. 29–40), le sanctuaire d'Athéna d'époque archaïque de Syracuse (G. Amara, p. 41–62), le sanctuaire sud-ouest de Naxos (M. Costanza Lentini, p. 63–68), le sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* de Bitalemi (C. Tarditi, p. 69–80), l'Acropole de Gela (C. Ingoglia, p. 81–98), l'Athénaion de Himera (N. Allegro, p. 99–126), l'aire sacrée de Montagnola de Marineo (F. Spatafora, p. 127–138), le sanctuaire de la Contrada Mango à Ségeste (M. de Cesare, p. 139–149), le secteur méridional du grand sanctuaire urbain de Sélinonte (C. Marconi, A. Farinholt Ward, p. 151–170) et le complexe sacré de Gaggera à Sélinonte (M. de Cesare, A. Serra, F. Spatafora, p. 171–182). Ces contributions richement illustrées rassemblent un matériel archéologique partiellement ou bien non encore publié. C'est l'avantage majeur de cet ouvrage.

4 La contribution suivante (S. Vassallo, « *Le lamine bronze e decorate della Sicilia indigena : Armamento e allo stesso tempo ornamento* », p. 183–198) revient sur la découverte de plaques de bronze décorées de motifs géométriques ou anthropomorphes, peut-être des ceinturons, qui correspondraient à une production locale. D'époque archaïque, ces ceinturons appartenaient à la panoplie défensive des guerriers qui comprenaient d'autres éléments produits vraisemblablement en matériaux périssables. Le lecteur se penchera ensuite sur une belle contribution portant sur les butins offerts dans divers sanctuaires (Himère, Locres, Corfou et Olympie) (R. Graells i Fabregat, *Laphyra iberiche: offerte esemplari e memoria del 480 a.C.*, p. 199–214). Ces offrandes sont à mettre en relation avec la victoire du tyran Gélon de Syracuse sur les Carthaginois à Himère en 480 av. J.-C.

5 En conclusion (p. 215–223), S. de Vido revient tout d'abord sur la guerre et la religion qui occupent une place centrale dans les mondes antiques, impliquant non seulement le corps social dans son ensemble, mais aussi les individus dans leur expérience personnelle et collective. Elle offre ensuite une riche réflexion historique sur les

offrandes d'armes associées aux pratiques sociales et culturelles, revenant notamment sur la diversité des armes offertes, la pluralité des divinités honorées ou le profil des dédicants. Les circulations et transmissions étaient d'ailleurs multiples dans le monde grec et non grec. C'est toute la richesse de la Sicile. Cet ouvrage agréable à lire est une belle contribution à la publication d'armes votives dans un espace régional bien délimité, la Sicile, mais riche d'une grande pluralité culturelle.

AUTEURS

ISABELLE WARIN

Membre associé de l'équipe AnHiMA — UMR 8210

Thomas GALOPPIN & Corinne BONNET, *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*

Julien Dechevez

RÉFÉRENCE

Thomas GALOPPIN, Corinne BONNET (éd.), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, Louvain, 2021. 1 vol. 16,5 × 24,5 cm, 254 p. (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 293). ISBN : 978-90-429-4726-9.

1 L'ouvrage édité par Th. Galoppin et C. Bonnet réunit dix contributions présentées à l'occasion d'un séminaire annuel organisé dans le cadre du projet MAP *(Mapping Ancient Polytheisms)*, à l'université de Toulouse entre janvier et juin 2019. Comme l'expliquent les éditeurs dans leur introduction, l'objectif du séminaire — et du livre qui en résulte — était d'examiner comment des facteurs contextuels pouvaient influencer la production et l'énonciation d'un élément onomastique divin (p. 3). Conformément à l'orientation comparatiste du projet MAP, les thématiques envisagées guident le lecteur de la Grèce des cités aux sanctuaires (proche-)orientaux, à travers l'analyse de témoignages très variés (littérature rhétorique, philosophique ou théologique, inscriptions, objets figurés, etc.).

2 L'ouvrage s'articule en trois parties thématiques. La première (« *Cognition and Materiality* ») s'ouvre avec une contribution de S. Peels-Matthey, qui s'intéresse à l'articulation des différentes représentations mentales liées à l'évocation du nom d'un dieu. A.K. Gudme étudie la fonction des dédicaces offertes à Yahvé dans un sanctuaire

du mont Gerizim ainsi que le processus dédicatoire qui accompagne la donation de ces offrandes. I. Oggiano se penche sur l'interaction des dénominations des dieux phéniciens avec les attributs iconographiques qu'ils peuvent revêtir. — Dans une deuxième partie (« *Rituals and Poetics* »), Cl. Calame analyse la combinaison d'appellations cultuelles et de qualifications poétiques dans la poésie hymnique. N. Di Vita s'intéresse également aux invocations divines dans les hymnes, mais son étude se concentre sur leur utilisation dans le discours philosophique grec, où le processus de dénomination d'une divinité démontre une volonté de connaissance du divin. R. Van Hove et Th. Galoppin consacrent leur contribution respective aux différentes divinités sollicitées dans deux ensembles de pratiques rituelles attestées en Attique : le rituel du serment d'une part, et les rites de malédiction d'autre part. — La troisième et dernière partie (« *Transmission and Cross-cultural Contexts* ») se penche sur la manière de s'adresser aux dieux en contexte inter- ou multiculturel : dans la Septante, avec les traductions grecques des titres conférés en hébreu au dieu de la bible (J. Aitken) ; dans les pratiques magiques, qui invoquent la réinterprétation grecque d'une ancienne divinité sumérienne, Ereshkigal, rapprochée d'Hécate (Chr. Faraone) ; dans une sourate coranique, qui critique les nombreuses dénominations des divinités polythéistes (M. Tardieu).

3 Chaque contributeur montre la diversité des situations dans lesquelles s'engagent les communautés anciennes, et qui nécessitent l'énonciation d'un nom divin visant à garantir l'efficacité de la présence divine, une stratégie que même les religions monothéistes, régies par des interdits spécifiques à cet égard, semblent connaître dans des modalités particulières. Ce faisant, les contributions rencontrent les objectifs que les éditeurs avaient fixés ; certaines dépassent même les résultats attendus en proposant des nouvelles approches méthodologiques. Le lecteur intéressé par le polythéisme grec épinglera à cet égard la contribution de S. Peels-Matthey, qui propose une approche renouvelée de l'étude des figures divines, alimentée par les apports de la linguistique cognitive. D'autres contributions réinterrogent également des préconceptions longtemps soutenues : A.K. Gudme nuance ainsi l'idée que les inscriptions votives étaient destinées à être lues par le dédicant qui se rend au sanctuaire ; Th. Galoppin et Chr. Faraone démontrent que le système polythéiste, s'il repose sur l'exercice de la *pratique* religieuse, n'exclut pas pour autant certaines formes de savoirs rituels, qui peuvent se transmettre dans un contexte donné. L'existence de tels savoirs partagés peut d'ailleurs donner lieu à des discours réflexifs sur la dénomination plurielle des dieux, qui s'interrogent sur la bonne manière de les invoquer (N. Di Vita), ou qui vont jusqu'à s'opposer à ces pratiques (M. Tardieu).

4 Bien que la qualité scientifique de l'ouvrage soit incontestable, certains concepts, même utilisés à titre opératoire, mériteraient d'être davantage définis, comme celui de « paysage religieux » (p. 112, 149, 154). Dans la même perspective, le recours au concept d'aniconisme pour décrire la figuration de l'attribut iconographique d'un dieu sans que ce dernier soit représenté (p. 72) ne semble pas pertinent, dans la mesure où l'attribut visuel, évoquant à lui seul la présence du dieu, reste une forme de *re*présentation du dieu. Enfin, s'il est utile de prendre minutieusement en compte la variété des acteurs qui interviennent dans la production d'un nom divin — ce que certains auteurs définissent comme l'« agentivité » des individus (p. 12, 94, 118, 133) —, on s'interroge sur la pertinence d'attribuer aux objets une agentivité propre (p. 53), à partir du moment où les objets votifs comme les représentations figurées n'ont de sens que par l'interprétation qu'en fait l'individu qui les observe. Sur le plan strictement formel, des

coquilles et des erreurs de typographie subsistent çà et là[1]. Ces quelques remarques n'enlèvent toutefois rien à la qualité des contributions. Il s'agit d'un livre exigeant destiné à un public spécialisé, dont on espère qu'il pourra se saisir des nouvelles approches que l'ouvrage propose.

NOTES

1. Ex. : γραπτ<ά>ς (p. 61, p. 62) ; « cette invit<ation> à la réjouissance » (p. 110) ; « "*because the Lord you<r> god is in you*" » (p. 196) ; « *Xanthias<: > "Wait"* » (p. 223). On repère également dans les notes en bas de page des problèmes de police (p. 118 n. 13 ; 119 n. 18 ; 120 n. 19 et n. 20, etc.), ainsi qu'un problème de clarté de certaines illustrations (p. 154, 227).

AUTEURS

JULIEN DECHEVEZ

F.R.S.-FNRS — Université de Liège

Bradley BUSZARD, *Greek Translations of Roman Gods*

Francesco Padovani

REFERENCES

Bradley BUSZARD, *Greek Translations of Roman Gods*, Berlin, De Gruyter, 2023. 1 vol. 17 × 25 cm, XI + 324 p. ISBN : 9783111071794.

1 Bradley Buszard's *Greek Translations of Roman Gods* engages with the intercultural translation of divine denominations between Greece and Rome, by offering a comprehensive assessment of cult, mythology and cultural interactions. The last ten years have seen increasing attention given to the topic of divine onomastics, especially within Greek religion. However, a modern comparative approach bringing together Greek and Roman religion was still missing.

2 The core of Buszard's project lies in the GRETL *(Greek Translations of Latin)* database, which was developed by the author himself with the help of his department equipe and is still a work in progress.[1] It provides complete comparative information on any given lemma, name, or phrase, both in Latin and Greek. It gives in output not just the reference to the passages which mention it, but also a short summary of the occurrence's content and context. It mainly resorts to selected literary sources, with the same authors and texts figuring in the published book on the Greek translations of Roman gods. In addition, the monograph contains pointed references to epigraphic and iconographic evidence. Roman sources are also duly quoted throughout the analysis. The stated main aim of the book is to present the results of the GRETL in context (p. 4), but this also raises crucial methodological questions for historians of religion, philologists and translation scholars.

3 The structure of the book makes consultation accessible, but it negatively impacts the possibility of recognizing a strong argumentative line in the monograph. Indeed, Buszard organises the *corpus* of the collected data into two main sections, *Syncretised*

Gods and *Unsyncretised Gods*, depending on the presence or absence of a Greek counterpart of the Roman deities. In each section, the names of the Roman deities are listed in alphabetical order, and the accurate indices at the end of the volume make it easy to find the corresponding Greek equivalent. However, the flow of the book appears encyclopaedic and sometimes descriptive: perhaps a thematic distinction according to the different translation approaches by the Greek authors would have been more productive for the argumentation.

4 Buszard's ambitious quest to provide an exhaustive mine of information influences the study from the get-go. At times, this approach proves to be contradictory. After Weber-Cassel's volumes collection *De Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, which was completed in 1852, efforts to provide more complete information did not succeed, in part thanks to the huge range of sources, but GRETL itself is still a work in progress. Focusing on exhaustiveness risks sounding reductive and even misleading for the concept of the monograph, which aspires to be more than just a source book. Indeed, there are at least two aspects which make Buszard's study valuable beyond this purpose.

5 First of all, the methods applied throughout the analysis can be considered the distinguishing aspect of the volume. Buszard is well aware of the contribution offered by translation and cultural studies to obtain a deeper understanding of Greco-Roman religious interactions. The up-to-date bibliography, which also takes into account non-English titles, testifies to Buszard's serious reflection on his methodology. His interpretative strategies show unitarian considerations on the interaction between Greek and Roman religions, in which points of contact and differences are evaluated as units within a system of cultural exchange (p. 3). Secondly, a key aspect, which the author does not emphasise sufficiently, is the coherence of the collected data. The most valuable information on the topic of the intercultural translation of gods' denominations derives from a range of authors, who belong, with few exceptions, to a homogeneous chronological interval—from the Roman conquest of Greece in the 2nd century BCE to the end of the 2nd century CE—and share some ideological and methodological standpoints. In this respect, Buszard sees intercultural translations of Roman gods into Greek as a kind of "evolutionary process", which is not deterministic, since it has "no *telos*" (p. 5–6). Here, the term "evolutionary" implies a stratification of meanings and consequently a negotiation of interpretations about the best rendering of divine names and identities from the Roman system into the Greek one. This perspective allows a variety of interpretations to be appreciated without hiding them behind hierarchies of value and makes the analysis careful to grasp each specific case in its peculiarity.

6 Roman religion is not just an object of curiosity for Greek observers; it is also a reality which affects Greek perceptions of the divine and needs explanation alongside the development of other ways by which the two cultures adapted to each other. For instance, Buszard correctly recalls Dionysius' of Halicarnassus recourse to Aeolic theory in accounting for the Greek origins of Latin language and civilisation, as well as Plutarch's efforts to find satisfactory agreement between Greece and Rome. Moreover, Buszard is fully aware of the literary nature of most sources and the importance of rhetoric strategies in the texture of their argumentation. The literary elaboration to some extent manipulates the historical reliability of the data, by inserting them within a broader cultural and authorial context. Sometimes this occurs to the point that

different accounts on the same deity cannot be reconciled, as in the case of *Venus Victrix* in Plutarch's *Life of Pompey* and *Life of Marcellus* (p. 142–144). Furthermore, the hermeneutic tools of a culture rarely go beyond the limits of the culture they belong to, and strongly condition the ways of deciphering another culture; this is particularly evident when it comes to divinised concepts like *Fortuna*/*Tyche* (p. 56).

7 Buszard's case-by-case approach does not prevent him from acknowledging the main tendencies in Greek translations of Roman gods, such as the contamination of divine figures, the combination of different aspects and domains, and the accumulation of epithets and prerogatives (p. 175), since translation is not just mere transliteration but also often implies the search for meaning, which in turn invites reflection on the deities' characteristics. In all cases, interpretations rely on the shared perception of their plausibility. In this respect, the concept of "endemic translation" (p. 25), which indicates a common view of a deity's name and identity that cannot be ascribed to a specific author, would have deserved further development, since it shows how deep and inextricable the connections between Greek and Roman attitudes towards their gods were already before the examined period. Buszard's approach also correctly acknowledges ancient etymological interpretations as a crucial interpretative instrument, which represents a further step than mere onomastic transliteration or literal translation (p. 117). Through language, the substantial identity of Roman and Greek deities can be proven, but it can also bring differences to the surface. Thus, etymology proves to be a tool for cultural understanding and assimilation, which complies with Buszard's refusal to suggest a hierarchy among interpretations, accepting the coexistence of approaches which could prove inconsistent to modern scholars, but appeared equally plausible in the eyes of ancient readers. We also cannot take for granted that the readings developed by Greek authors had an impact on or to some extent mirrored contemporary cult practices, although it is not always possible to determine the extent of the influence. Buszard is always attentive in looking for evidence of the trustworthiness of Greek authors in the *Realien*. In general, the study oscillates between considering the "fascinating multiplicity of ancient attitudes and approaches" (p. 268) and the specific reconstruction of the historical plausibility of Greek views on Roman gods. This balance is not always possible to sustain, though, for different reasons. It is sometimes hard to verify the information provided by Greek authors which refer to our knowledge of ancient cults. These difficulties notwithstanding, Buszard offers a variety of solutions for these inconsistencies, including modern etymological reconstructions. Nonetheless, theoretical reflection differs from cult practice, and the selection of literary sources inevitably offers a partial, often speculative insight into an author's perception of intercultural exchanges. Since the focus of the volume is to analyse how Greek authors understand Roman gods and religion, it is reasonable to think that our efforts to obtain a definitive truth from our modern perspective will often be frustrated.

8 In conclusion, the strength of the book lies, of course, in the accuracy of information provided, but even more in its focus on inconsistencies, its multiplicity of interpretations, and the tensions it points to between common perceptions and intellectual perspectives on Roman gods in Greek culture. Although there is at times an overly descriptive tendency, which does not always make the most of the wealth of data collected and many stimulating insights, Buszard's study offers a comprehensive and rigorous overview of the topic, treated using a multidisciplinary approach and up-

to-date methodologies that can capture the interest of specialists from various disciplines, from the history of religions to philology and ancient history.

NOTES

1. The volume on Roman gods represents the first chapter of a book series devoted by Buszard to Greek cultural translations of several aspects of native Roman civilisation. Following issues will concern law, trade, politics, and institutions.

AUTHORS

FRANCESCO PADOVANI

Alexander von Humboldt-Stiftung

Anne-Françoise JACCOTTET & Stéphanie WYLER, *Des hommes nouveaux dieux entre Grèce et Rome*

Luca Lorenzon

RÉFÉRENCE

Anne-Françoise JACCOTTET, Stéphanie WYLER (dir.), dossier *NEOI: Des hommes nouveaux dieux entre Grèce et Rome*, dossier publié dans la *Revue de l'histoire des religions* 240/4 (2023). 1 vol. 15,5 × 24 cm, 165 p. ISBN: 978-2-200-93497-2.

1 En 2014, sous la direction de Stéphanie Wyler (université de Paris 7) et d'Anne-Françoise Jaccottet (université de Genève), se formait dans les locaux de l'unité mixte de recherche AnHiMA le groupe de travail *NEOI*. Ce projet collectif prévoyait la collaboration d'un petit groupe de chercheurs internationaux afin d'étudier en profondeur les attestations du titre « *neos*/*nea* + théonyme ». L'étude de ce syntagme attesté dans la documentation des époques hellénistique et impériale permet d'envisager la continuité d'une pratique honorifique s'insérant plus largement dans le cadre des honneurs cultuels rendus aux chefs politiques. Le dossier dont il s'agit ici est composé de quatre contributions précédées d'une introduction rédigée par les responsables du projet. Il constitue l'un des principaux aboutissements de la réflexion commune engagée par ce groupe de spécialistes des polythéismes grec et romain.

2 En accord avec la volonté d'adopter une approche « *close-reading* » des sources — présentée dans l'introduction (p. 571) —, les dossiers d'étude ont été répartis entre les membres du projet en fonction de leurs domaines de recherche privilégiés. Les contributions peuvent donc être envisagées comme la mise en application d'une méthode commune se fondant sur une connaissance fine du contexte politique et religieux dans lequel étaient forgés les termes étudiés. Cette décision a permis de rendre compte du fonctionnement de cette pratique honorifique avec davantage de

précision que n'avaient pu le faire jusqu'alors des études plus englobantes. Les différentes contributions mettent en lumière une multitude d'acteurs sociaux (souverains hellénistiques, *imperatores* républicains, empereurs et membres de la famille impériale, élites civiques), évoluant dans des contextes variés à travers le temps et l'espace. Bien que les contributions n'étudient pas en profondeur l'intégralité des 132 attestations de la formule « *neos*/*nea* + théonyme », elles permettent d'esquisser les grandes lignes de l'évolution d'une pratique honorifique, à travers une étude détaillée de dossiers sélectionnés.

3 Dans leur introduction (p. 571–574), les éditrices du dossier soulignent les nombreux enjeux méthodologiques inhérents à l'étude du syntagme « *neos*/*nea* + théonyme ». Ils constituent, plus largement, des thématiques centrales des récentes études concernant le culte voué aux chefs politiques dans son ensemble. La question du rapport entre les choix posés par les cités et le discours développé au niveau supra-civique par le pouvoir monarchique — qu'il s'agisse des royautés hellénistiques ou du pouvoir impérial — constitue par exemple une interrogation centrale de la recherche sur ces cultes. Anne-Françoise Jaccottet (p. 589–590) souligne ainsi la liberté dont disposaient les cités grecques dans le choix des divinités auxquelles associer l'empereur dans la dénomination. Elle signale également la présence de tendances générales, qui pourraient quant à elle être imputables à la politique menée par la famille impériale (*e.g.* Apollon pour les Julio-Claudiens). De telles considérations permettent d'envisager la nature du lien qui unissait les communautés instigatrices des honneurs avec le pouvoir supra-civique.

4 Le syntagme « *neos*/*nea* + théonyme » a permis aux auteurs d'envisager d'autres problématiques, jusqu'à présent moins abordées dans l'étude du culte des monarques aux époques hellénistique et impériale. Une attention constante est par exemple portée à l'articulation entre les dimensions discursive et rituelle des honneurs. Stefano Caneva et Jenny Wallensten (p. 663–664) soulignent que l'attribution du titre « *neos*/*nea* + nom de héros » aux membres de l'élite locale de la fin de l'époque impériale n'impliquait pas nécessairement l'institution de rituels destinés à honorer l'individu qualifié au moyen de ce syntagme. De manière analogue, Gabrielle Frija (p. 643–647) affirme que, dans la grande majorité des cas, les sources sont trop allusives pour postuler l'hypothèse d'une corrélation entre l'attribution du titre de « nouveau dieu » et l'accomplissement d'actes rituels modelés sur le culte des divinités mentionnées dans les titulatures. Bien qu'aucune conclusion ne puisse être tirée en ce qui concerne les implications rituelles de l'appellatif, son emploi n'était cependant pas « neutre » (p. 647). La référence explicite à la sphère religieuse qu'opérait la formulation participait indéniablement à la construction de la figure religieuse des *honorandi* au moyen du discours.

5 Certaines contributions se proposent en outre d'investiguer les rapports entre les modalités d'expression linguistique et iconographique du lien unissant nouveaux et anciens dieux. Anne-Françoise Jaccottet (p. 596–600), à travers l'exemple de la titulature *Neos Dionysos*, dresse un parallélisme convaincant entre le syntagme « *neos*/*nea* + théonyme » et les représentations iconographiques des dieux panhelléniques. Tout comme les images, ce type d'épiclèses ne permettait pas d'ancrer explicitement la nouvelle divinité dans un contexte local. Ces dénominations seraient d'ailleurs restées volontairement génériques afin de faciliter l'adaptabilité de la formule. Ces considérations peuvent être mises en parallèle avec la demande, formulée par Marc-

Antoine (Athénée IV, 147e–148c), d'être « proclamé Dionysos » par l'ensemble de la Grèce, qu'envisage Stéphanie Wyler dans sa contribution (p. 625–628).

6 Ce ne sont là que quelques-uns des angles d'approche que nous proposent ces riches contributions. Nous soulignerons par ailleurs la cohérence de l'ensemble du dossier, illustrée par les nombreux renvois internes qu'opèrent les auteurs. La mise en place d'une réflexion commune suivie de la répartition de cas d'études précis entre différents spécialistes s'est révélée fructueuse. Il est ainsi apparu de manière évidente qu'une série d'enjeux méthodologiques importants, mis en lumière dans l'introduction, excédait le simple cadre de l'étude d'une formule honorifique déterminée. Les membres du projet *NEOI* ont donc pris la décision de prolonger leur collaboration dans une perspective plus ample. En invitant davantage de spécialistes à les rejoindre, ils ont formé, entre 2019 et 2023, le groupe de travail « *DIVI* : Frontières et modalités de passages entre humain et divin dans le bassin méditerranéen antique », dont les futures publications sont attendues avec impatience.

AUTEURS

LUCA LORENZON

F.R.S.-FNRS — Université de Liège

Anna ANGELINI, *L'Imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque*

Vinciane Pirenne-Delforge

RÉFÉRENCE

Anna ANGELINI, *L'Imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque*, Leiden/Boston, Brill, 2021. 1 vol. 16,5 × 21,2 cm, 378 p. (*Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 197*). ISBN : 978-90-04-46846-7.

1 Si l'on a choisi de rendre compte de cet ouvrage dans une revue consacrée à la religion grecque antique, c'est parce que l'A. a pris le parti de constituer les représentations relatives aux démons en objet adéquat « pour une approche "interculturelle" de l'étude de l'Antiquité » (p. 1). Le δαίμων et le δαιμόνιον grecs s'intègrent d'autant mieux à cette approche que les traducteurs de la *Septante* ont puisé à ce vocabulaire pour rendre compte de données exprimées de diverses manières en hébreu. Je privilégierai cet aspect du livre, laissant à des recenseurs spécialistes du Proche-Orient et de la Bible d'éventuelles remarques critiques sur les autres volets de l'enquête.

2 La *Septante* est au cœur de l'enquête pour des raisons qu'explique clairement l'introduction. Il s'agit à la fois d'inscrire le propos dans une perspective historique dynamique, hors de schémas théologiques tout faits, et de saisir les resémantisations du « démoniaque » à la période hellénistique, qui caractérisent tant les traditions grecques que le judaïsme ancien, ouvrant la voie à la démonologie de l'Antiquité tardive. La

traduction mise au point dans l'Égypte des Ptolémées, qui est aussi une œuvre autonome, est une pierre de touche trop peu exploitée dans l'étude des phénomènes religieux de la période hellénistique. Adoptant une approche qui mêle l'anthropologie de la traduction, la philologie et la critique textuelle, la lexicographie et l'analyse sémantique, l'A. fait également droit aux contextes matériels et culturels des représentations qu'elle étudie, que ce soit l'Israël ancien et le Levant, avec des comparaisons en Mésopotamie et en Égypte, ou la culture grecque de la période hellénistique. L'objectif n'est pas de mettre au jour une théologie uniforme et cohérente dans la *Septante*, mais de « reconstruire un imaginaire religieux et culturel dont la nature est nécessairement multiple et plurielle, selon les différents contextes dans lesquels la notion de démon intervient ainsi que selon les différences spécifiques qui caractérisent chacune des traductions et des compositions de la *Septante* » (p. 13–14).

3 Le premier chapitre place les démons de l'Israël ancien dans leur contexte proche-oriental et se referme sur la délicate question de la transposition des termes antiques dans la langue de l'interprète moderne. En d'autres termes, parlera-t-on de « démon » et de « démoniaque » pour cerner l'objet de ce livre ? C'est le parti pris adopté par l'A., qui s'appuie sur une définition de travail « large et inclusive » inspirée du principe wittgensteinien de l'« air de famille » (p. 47). L'A. entend ainsi repérer une série de traits et de fonctions qui circonscrivent la notion de démon, tout en étant susceptibles de s'articuler différemment selon les contextes : impossibilité pour les humains de négocier avec eux, sphère réduite d'activité et dirigée vers les humains, subordination fréquente aux divinités, absence de mythologie développée, autant de caractéristiques qui font des démons moins « des puissances intermédiaires » que « des entités marginales qui se trouvent à la frontière tant du monde divin qu'humain » (p. 48).

4 Intitulé « Le contexte grec : démons, δαίμονες et δαιμόνια dans les traditions grecques et hellénistiques », le chapitre deux s'ouvre sur deux constats : d'une part, en grec classique, le terme δαίμων ne correspond pas à la notion de démon définie au premier chapitre et, d'autre part, le terme est polysémique dès ses plus anciennes attestations, dont le « Poème des frères » de Sappho (fr. 10 Neri) est l'exemple choisi par l'A. pour illustrer ce fait. On y trouve en effet des *daimones* qui sont les dieux eux-mêmes, et un *daimōn* envoyé par Zeus pour aider un mortel en tant qu'adjuvant. Mais, comme l'A. le souligne, le croisement entre le terme de *daimōn* et le démon qu'elle analyse n'est qu'occasionnel. L'enjeu de l'étude est alors de repérer des entités qui, dans le monde grec, relèvent de la définition opératoire sans nécessairement être des *daimones*. C'est dans les corpus de textes d'incantations, de malédictions ou sur amulettes que l'on identifie des « démons » ainsi conçus. À ces entités s'ajoutent les figures féminines de l'épouvante comme Lamia, et les morts non apaisés qui viennent hanter les humains. La catégorie opératoire de « démon » peut s'appliquer à ces entités, mais le terme de *daimōn* ne les concerna pas avant la période hellénistique. Après un passage en revue des acceptions plus anciennes du terme, le chapitre s'attache au *daimōn* des philosophes comme figure de médiation et aborde la resémantisation de la catégorie, qui voit alors converger partiellement « démon » et *daimōn*, notamment chez Plutarque. S'ensuit une exploration de la notion de *daimonion*, dont les emplois dans la *Septante* sont bien plus nombreux que ceux de *daimōn*. On y passe « du 'daïmonique' polysémique grec, caractérisé par une nuance saillante de 'destin', au véritable 'démoniaque' » qui caractérise les démons proche-orientaux. Cette hypothèse sous-tend les chapitres

suivants, qui déclinent les scénarios du démoniaque dans la *Septante*, en une comparaison rigoureuse avec le texte qu'elle traduit. Par un intéressant effet de retour, les analyses de l'A. permettent d'interroger et d'éclairer l'exégèse la plus ancienne de la Bible hébraïque, un domaine que je laisserai à plus compétent que moi.

5 Les lecteurs de *Kernos* auront profit à prendre connaissance de cet ouvrage rigoureux, philologiquement impeccable et remarquablement informé des débats les plus récents sur le polythéisme grec. Le comparatisme qu'il promeut est une belle leçon de méthode, en ce qu'il est surtout différentiel dans le registre grec : le *daimōn* ne se satisfait guère de l'habillage moderne du « démon » sur la longue durée de son histoire, fût-ce à titre opératoire.

AUTEURS

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

Collège de France / Université de Liège

Francesco Massa, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*

Peter Van Nuffelen

REFERENCES

Francesco Massa, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*, Paris, Belles Lettres, 2023. 1 vol. 14,9 × 21,5 cm, 428 p. (*Mondes anciens*, 11). ISBN: 978-2-251-45474-0.

1 This engaging book studies the representation of mystery cults by Christian authors from the second to the fourth century. It has a double aim. On the one hand, it chronicles how Christian authors construct mystery cults as a single phenomenon that for them defines contemporary paganism. This Christian picture is responsible—through much later mediation of course—for the modern scholarly idea of mystery cults as a particular and distinct phenomenon in Greco-Roman religion. On the other hand, F. Massa argues for the impact of mystery cults on Christianity. He builds on the insight that mystery terminology had spread widely among cults in the Roman Empire and into other areas of ancient culture, such as philosophy. Whilst the term *mysterion* was also biblical and used in the Septuagint, mystery cults were highly visible in contemporary culture and an element of Greco-Roman religion that early Christians competed with for followers. Christian engagement with mysteries was janus-faced: they could draw on mystery language, which conjured up a suggestion of deep truths, but also use it to decry pagans and heretics, suggesting that mysteries were the most pernicious core of a depraved religion. Ten chapters, organised along geographical and temporal lines, take the reader on a *tour d'horizon* of the Roman Empire. The range of sources surveyed is wide and F. Massa does a good job of bringing Christian texts in dialogue with their contemporaries and showcasing the variety of uses to which mystery cults and languages could be put. I liked in particular the chapter on the

emperor Julian, showing how his supposed initiation in mystery cults is the result of a projection by his pagan admirers and Christian detractors. Chapter 10 on the end of Eleusis shows well how fourth-century Christianisation had little impact on the sanctuary and that fourth-century pagans attributed its demise to ritual impropriety and the accumulation of priesthoods by the last hierophant. If the book thus will be of much use to those interested in the spread of mystery terminology to Christianity and Christian representations of Greco-Roman cults, it seemed to me that it succeeds much better at showing the role of mystery cults in Christian discourse than their role in ritual competition. F. Massa intends to show that Christians competed with mystery cults and that this had an impact on the development of Christian communities and on Christian liturgy. I am not convinced of the usefulness of the concept of competition as Massa defines it, that is, as forms of interaction between religious groups in which each group tries to establish its difference with the other (p. 31). This seems to me to stray too far from the common sense understanding of competition, which implies a striving for superiority and attempts to increase one's following, to be really helpful. Whilst it is important to ask, as Massa does, what the religious landscape was in which Christians functioned, that landscape cannot be simply extrapolated from Christian polemics, given the stereotypical nature of anti-pagan polemics in Christian sources. Hypothesising functioning mystery cults in Milan to account for references to these in Ambrose's writings (p. 294) seems a bridge too far. Massa does not succeed in showing any impact of mystery cults on the liturgical development of Christianity and the points of contact alleged are slight (p. 53, on Meliton of Sardis focuses on a single word. I note in passing that the interpretation of Meliton's *On Easter* on p. 48 seems to miss the anti-Jewish typology that shapes the text). There is also little or no engagement with scholarship on the history of liturgy. For the *Confession of Cyprian*, Massa shows well how its catalogue of mysteries is in line with earlier apologetics, so I fail to see why it nevertheless should represent fourth-century realities (p. 234). A further argument against this idea is that in the text the mystery cults occupy the lowest spot on a ladder that via astrology and magic climbs to philosophy. It seems that F. Massa himself is aware of the weakness of the case for competition, for the conclusion is more circumspect regarding the link with liturgy than some of the chapters (p. 347). Moreover, competition with mysteries is now emphasised to be a discursive invention of Christians (p. 348), more than a reality on the ground—which is indeed what the material gathered so well by F. Massa suggests. In sum, this book will be of much use to historians of the early Church, ancient religion, and philosophy, offering an enviably wide view on what mysteries were according to Christians.

AUTHORS

PETER VAN NUFFELEN

Ghent University

Annelies Lannoy & Danny Praet, *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*

Corinne Bonnet

RÉFÉRENCE

Annelies Lannoy, Danny Praet (dir.), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Steiner, 2023. 1 vol. 17 × 24,1 cm, 335 p. (*Classical Studies*, 81). ISBN: 978-3-515-13197-1.

1 Structuré en trois parties thématiques et rassemblant onze contributions précédées par une riche introduction due aux deux éditeurs, ce volume étudie sous toutes ses facettes la relation complexe entre christianisme primitif et cultes à mystères. Franz Cumont (1868–1947), dont l'impact scientifique en ces matières a été marquant et durable, sert de point de départ à la réflexion qui se veut historiographique. Comment les contemporains de l'historien belge des religions ont-ils conçu l'articulation entre mystères et mystère, pour faire écho au célèbre livre d'Alfred Loisy, ami et correspondant de Cumont (*Les Mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919)? Quel statut les uns et les autres attribuent-ils à la méthode comparative qui s'affirme progressivement comme une voie privilégiée de l'histoire des religions, mais que d'aucuns, parmi les savants de mouvance chrétienne en particulier, considèrent avec grande méfiance, voire hostilité. À travers les divers points de vue offerts par les textes réunis, on accède aux débats, souvent enflammés, qui traversent plusieurs champs: histoire, philologie, théologie, philosophie, en particulier.

2 Dans l'Introduction (« *Franz Cumont and the Historical-Religious Study of Early Christianity in Late 19th and Early 20th Century Europe* », p. 9–56), A. Lannoy et D. Praet plantent le décor et font même bien plus que cela, en proposant une analyse très riche et approfondie des enjeux qui habitent l'œuvre de Franz Cumont depuis ses *Religions orientales dans le paganisme romain* (paru en 1906) et des positionnements de son entourage scientifique au sens large. Pour Cumont, comme pour bien d'autres savants, l'urgence est de rendre compte *historiquement* de l'émergence du christianisme et de son « triomphe », en partant du paysage religieux de l'Empire romain et de ses évolutions, à la fois internes et externes. Car, comme le rappellent les auteurs, Cumont établit une équation entre cultes à mystères et religions orientales, entre religions de salut et influences mazdéennes. Il faut aussi souligner l'approche en quelque sorte « oblique » de Cumont à la thématique de l'affirmation du christianisme, tout comme au judaïsme du reste; jamais, dans ses travaux, il ne leur consacre un chapitre spécifique. Sa correspondance indique qu'il s'agissait là d'un choix délibéré, de la part d'un savant qui se pensait comme un expert des religions polythéistes ou, selon son vocabulaire, du « paganisme ». En dépit de cet angle mort, les travaux de Cumont ont marqué la science francophone, allemande et italienne du début du XX^e^ siècle.

3 La complexité du débat analysé dans ce livre tient aussi à son inscription dans les tensions qui caractérisent la science européenne de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, avec des clivages nationaux et confessionnels exacerbés; comme l'écrivent A. Lannoy et D. Praet, « *the process of making scientific and religious sense of the relation between the ancient mystery cults and Christianity generated a complex series of fault lines between scholars of different backgrounds. Between Protestant and Roman Catholic scholars hostilities were perpetuated and sometimes intensified. But also within the same Christian denominations liberal and conservative voices were opposed, which often lead to severe internal conflicts* » (p. 25). Ils utilisent la correspondance entre Cumont et Loisy comme révélateur de ces profondes lignes de fracture. Ils ajoutent utilement deux ingrédients à ce tableau d'une rare complexité, à savoir l'orientalisme et l'antisémitisme, avant de proposer une synthèse des connaissances d'hier et d'aujourd'hui sur l'émergence du christianisme, et des paradigmes changeants auxquels sont adossés les divers discours interprétatifs; c'est l'occasion pour eux de situer, de manière préliminaire, les différents sujets/auteurs abordés dans le volume qui propose une fresque scientifique absolument passionnante, que l'on pourra enrichir et prolonger en lisant le tout récent volume coordonné par C. Facchini et A. Lannoy intitulé *The Many Lives of Jesus. Scholarship, Religion, and the Nineteenth Century Imagination* (Turnhout, Brepols, 2024). On signalera aussi que l'Introduction se termine sur une bibliographie très nourrie (p. 47–56) qui constitue déjà un outil de travail.

4 La première partie, intitulée « *Franz Cumont's Thought on Early Christianity and the* Religions orientales » (p. 59–138) réunit trois contributions : D. Praet et A. Lannoy, à nouveau sur « The Intellectual Empires of Babylon and Persia Have Not Fallen. Franz Cumont on the Influence of his Oriental Religions on Early Christianity » (une étude partant d'une citation par Cumont de Thomas Kelly Cheyne dans ses *Bible Problems* datant de 1904) ; L. Dirven, « Franz Cumont, the Mithraic Icon and Christian Representations » (au sujet des similitudes artistiques entre art mithriaque et art chrétien, que Cumont explique à travers une influence directe du premier sur le second, position audacieuse, de matrice « libérale », puisque, depuis la Réforme, un débat existait quant à la présence d'images dans l'Église primitive) ; F. Massa,

« Pourquoi Bacchus ? Origine et enjeux de l'appendice sur les mystères bachiques dans les *Religions orientales* de Franz Cumont » (au sujet de l'appendice sur les mystères de Bacchus dans la 4e édition des *Religions orientales* de 1929, dans lequel Cumont envisage la possibilité d'emprunts directs opérés pas le christianisme, notamment en matière d'iconographies, un enjeu significativement abordé aussi par Lagrange, Loisy, Pettazzoni et Macchioro).

5 Dans la deuxième partie, sous le titre « *Contemporaries of Cumont on Early Christianity and the Ancient Mystery Cults* », on lira avec grand intérêt les six contributions suivantes : A. Klostergaard Petersen, « Franz Cumont and the History of Religion School » (au sujet des positions de Hermann Gunkel et de la *Religionsgeschichtliche Schule* qui met l'accent sur l'expérience religieuse dans les religions à mystères et sur le rôle du judaïsme hellénistique) ; N.A.E. Kalospyros, « The Hellenistic Aspects of Religious Mystery Cults. Richard Reitzenstein and His Contribution to the Hellenized History of Religions » (sur les apports originaux de Reitzenstein, chercheur relativement marginal, caractérisé par un intérêt marqué pour l'hermétisme et le gnosticisme et la conviction que le christianisme primitif était une religion profondément syncrétique) ; C.J.T. Talar, « The Faith of a Rationalist Prosper Alfaric on Christian Origins » (sur la trajectoire d'Alfaric, ancien prêtre catholique, érudit traditionnel qui devient un pivot du rationalisme français, à la suite de son abandon de la religion et de l'adoption d'un cadre herméneutique évolutionniste, au sein duquel il plaçait toutes les religions sur un pied d'égalité) ; F. Amsler, « Cybèle et l'apôtre Philippe. Destins croisés dans l'histoire de la recherche jusqu'au début du XXe siècle » (sur la non prise en compte de certains textes chrétiens d'importance cruciale, comme les Actes apocryphes de l'apôtre Philippe de la fin du IVe ou du début du Ve siècle, portant notamment sur le culte mystérique de Cybèle en Phrygie et son rapport avec le christianisme local) ; J.-Ph. Schreiber, « Eugène Goblet d'Alviella, Franz Cumont et l'histoire comparée des religions » (sur Eugène Goblet d'Alviella, premier titulaire de la chaire d'histoire des religions à l'Université libre de Bruxelles, qui a abordé les cultes à mystères et le christianisme, à travers une interprétation ésotérico-historique en lien avec la franc-maçonnerie, sans toutefois connaître une grande postérité) et, enfin, N. Spineto, « Les études sur les mystères dans la culture italienne des années 1920. Umberto Fracassini, Vittorio Macchioro, Raffaele Pettazzoni et Nicola Turchi » (sur le contexte académique italien, dans lequel l'étude de la ou des religion[s] a longtemps souffert de l'hégémonie culturelle catholique et qui a produit des idées assez hétérogènes sur les cultes à mystères et le christianisme primitif, d'où se dégage la position lucide et nouvelle de Pettazzoni).

6 Enfin, la troisième et dernière section du livre consacrée aux « *New Approaches to Early Christianity and the Ancient Mystery Cults* » regroupe deux interventions : Ph. Borgeaud, « La Mère des dieux, Attis, les Galles et les chrétiens » (où le culte de Cybèle et Attis est abordé à travers un double registre d'imaginaire, entre pratiques exotiques et sauvages, et traditions ancestrales ; dans les discours chrétiens, l'accent est mis sur les prêtres castrés dont l'abstinence sexuelle est appréhendée comme une *imitatio diabolica* de l'éthique sexuelle chrétienne) et A. Mastrocinque, « La trinité chrétienne, l'empereur Julien et le mithraïsme » (sur le fait que les parallèles entre christianisme et mystères païens peuvent relever d'analogies plutôt que d'emprunts ; ainsi le culte de Mithra et le christianisme partagent apparemment une sorte de « trinité », qui sont cependant profondément différentes).

7 On n’a rendu compte ici que très imparfaitement de la richesse de ce volume passionnant, doté de plusieurs index qui en rendent la consultation très aisée (p. 321–334). Il intéressera à la fois les spécialistes de l’Antiquité et ceux de l’histoire intellectuelle et culturelle des XIXe et XXe siècles.

AUTEURS

CORINNE BONNET

École Normale Supérieure de Pise

Kim BEERDEN & Frits NAEREBOUT, *Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic in Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*

Pim Schievink

REFERENCES

Kim BEERDEN, Frits NAEREBOUT (éd.), *Coping with Versnel: A Roundtable on Religion and Magic in Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*, Leiden, Brill, 2023. 1 vol. 16 × 24,1 cm, 400 p. (*Religions in the Graeco-Roman World*, 200). ISBN : 978-90-04-53844-3.

1 Henk Versnel's contributions to the study of Graeco-Roman religions have earned for him the dedication of the 200th volume of the series *Religions in the Graeco-Roman World*. The book under review is the result of a roundtable discussion held in 2016 to commemorate Versnel's 80th birthday. The main objective was to produce "a historiographic volume about the variegated interests of the honorand himself" (p. IX). Following an extensive introduction to Versnel's life, influences and interests, the book is divided into five parts. The book ends with an epilogue in which Versnel responds to the papers.

2 Part 1 is titled "Inconsistencies and Other Complexities" and consists of three chapters. The opening chapter by Jennifer Larson underscores Versnel's endorsement of a psychological approach to the study of ancient religion, despite his lack of explicit engagement with the field of Cognitive Science of Religion (CSR). Larson demonstrates how CSR can aid in understanding divine justice, miracles, and ruler cults in ancient religion. In the second chapter of this section, Casper de Jonge analyses the ways in which ancient scholars sought to explain inconsistencies in Archaic literature. He illustrates that discussions of inconsistencies and strategies of addressing them were a

prominent feature of ancient literary criticism, with arguments employed that are strikingly similar to those used in modern scholarship. Aristarchus, for example, already concluded that one should not expect Homer to be consistent in the logical terms of a scholar living in later times. Tim Whitmarsh's chapter on divine metonymy closes this part. He addresses how the gods were perceived, focussing, for example, on Eros as both a divine entity and a substitute for the concept of love. The evident ambiguity in this double portrayal reflects, according to Whitmarsh, the Greeks' best efforts to explain the gods' involvement in the natural world. For Whitmarsh, divine metonymy displays the Greeks' attempts to make the divine tangible in words, but also reflects "their uncertainty as to the true nature of the gods' involvement in the phenomenal world" (p. 123).

3 The second part consists of two essays on "Myth and Ritual" and is more historiographical than the preceding part. Robert Segal provides a diachronic overview of scholarship on myth-and-ritual theory, highlighting the evolution of debates and differences in views regarding the connection between myth and ritual. The chapter ends with Segal's ideas regarding the future of myth-and-ritual theory. This chapter fulfils its role as an historiographical overview, providing the reader with a good understanding of the development of studies on myth and ritual since the late 19th century. Next is Michael Konaris, who takes Versnel's essay *Transition and Reversal in Myth and Ritual* as a starting point for his discussion. He uses four case-studies, also discussed by Versnel, to delve into the relationship between myth and ritual : Kronos and Kronia ; Saturnus and Saturnalia ; Bona Dea and Thesmophoria ; and Apollo and Mars. The overview of each case study is relatively brief but serves to highlight Versnel's main ideas regarding myth and ritual, with the addition of some of Konaris' own comments. The main takeaways are an endorsement of Versnel's rejection of monolithic approaches to religion, and the conclusion that comparative studies between Greek and Roman myths and rituals can be beneficial.

4 Part 3 is "Magic, Prayers for Justice, and Emotion". It starts with a chapter by Christopher Faraone on prayers for justice and curses. The chapter explores the relationship between categories and outliers in the study of religion and magic. Faraone maintains that Versnel's category of "prayers for justice" cannot be dismissed on the grounds that there are outliers in the source materials. In a similar manner, he also suggests that the existence of female practitioners of erotic curses cannot be used as evidence against the dominance of male practitioners. Most variations can be attributed to authors adapting their texts to fit specific audiences. Furthermore, he argues that the agonistic context of *defixiones* cannot be dismissed. Faraone concludes his chapter by providing suggestions for the future of scholarship on curses. This is primarily a summary of newly discovered curses and tools that could offer insights into local variations in cursing practices. The following chapter by David Frankfurter provides a good overview of ancient magic in relation to religion and ritual. The conclusion is that magic is not a universal "generalization for whatever seems weird [....]" (p. 194). Rather, it is a heuristic term that can highlight the importance of "material aspects of ritual, local applications of official ritual, and shifting evaluations of traditional religious figures or rites" (p. 194). The section concludes with Angelos Chaniotis' chapter on emotional processes in ancient religion. Chaniotis builds upon the foundations laid by Versnel, although Versnel did not use the term 'emotions' specifically. Chaniotis takes a dedicatory inscription that mentions the epiphanic experiences of a group of soldiers who witnessed Herakles standing beside them in

their battles central. He suggests that staged or group epiphanies served as models for individual epiphanic experiences. The chapter creates a coherent narrative of the emotional background of the dedication—the emotional language the dedicants *chose* to communicate. It also shows the role of "memories of narratives of miracles; memories of Herakles' divine iconography; memories of rituals" (p. 217) in shaping this dedication to Herakles. The personal experience was subsequently transformed into a collective experience through making the dedication public, creating a model for other worshippers' experiences and future epiphanies.

5 Part 4, "Saving Death", has only one chapter by Christina Eschner. She discusses the motif of Jesus' sacrifice and its 'pagan' antecedents, as highlighted by Versnel in his article "Jezus Soter – Neos Alkestis?". The chapter focusses on the Gospel of Paul in relation to a wider context of non-Christian ideas about how the death of one person can save others. The main arguments are summarised at the end. The idea of sacrificing oneself to save others was prevalent in the first century AD in both pagan and Jewish literature and is carefully adapted by Paul for specific situations. Furthermore, Eschner argues that the concept of a redemptive death transforms the death of Jesus on the cross, criticised by Jews and Gentiles, into a positive idea.

6 The final section of the book focuses on *Henotheism* and includes a chapter by Nicole Belayche. The focus is on explaining henotheism as a consistent part of ancient polytheism. Belayche sees henotheism as part of a religious system of powers. In such a system, worshippers may attribute cosmic sovereignty to one god over others. Henotheism then serves as a structuring principle of a pluralistic divine world, and was already present in the pre-Hellenistic period. Versnel's response to this chapter is much more extensive than his responses to others, taking up almost half of the epilogue (p. 315–349). He provides valuable insights into how their ideas on henotheism and religion more broadly differ, more so than I could do justice to here.

7 Versnel's focus on written sources has been pointed out by critics and is noted by the editors: "some of his research could have benefited from a wider range of source material [...]" (p. 18). This is a relevant point, but could also be turned around: I am confident that Versnel's insights into inconsistencies and his broader ideas about Greek religion are useful not only when it comes to textual sources but also important for the study of material culture of religion. The interplay between written sources and material culture subsequently creates a more holistic understanding of how religion and sacred spaces functioned. It is therefore unfortunate, though understandable, that no attempt to do so has found a place in this work celebrating Versnel's impact on scholarship. Although Chaniotis, Belayche and Larson in particular include epigraphical sources in their discussions, most sources are literary—and all of them focus on the text. Frankfurter briefly addresses the material turn and its importance for our understanding of ancient religion and magic (p. 192– 193), but Versnel dismisses this without much explanation in his response (p. 315–316). A deeper engagement with the material aspect might have prompted Versnel to a more positive comment.

8 The book fulfils its promise by covering Versnel's various interests through contributions from a group of experts in their respective fields. The historiographical nature of the book means that the reader may not encounter many truly new insights, as most of the contributors explicitly build on their previous work. However, I believe that this book will provide a good starting point for many students and scholars of

various aspects of ancient religions. More importantly, it celebrates the great diversity of Versnel's scholarly contributions, and this is well deserved.

AUTHORS

PIM SCHIEVINK

University of Groningen

Chronique des activités scientifiques

Revue des livres

Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies

Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies

1 *Archiv für Religionsgeschichte* 25–1 (2023) [*Entangling Urban and Religious History: A New Methodology*]

C. Facchini, J. Rüpke, *The Role of the Urban in the History of Religion*, p. 75–78; J. Rüpke, *The Urban Factor: Hermeneutical Backgrounds to a Void in History of Religion*, p. 79–101; C. Witmore, *Argos: Across the Thin Surface of Time*, p. 251–270.

2 *Arys* 21 (2023) [Dossier *Acting in the Dark. Ancient Obscure Ritual Practices*].

M. Valdés Guía, *La pannychis panatenaica*, p. 41–75; M. Sardak, *„Beim Fackellicht". Die nächtlichen Rituale Arrhephoria und Plynteria im athenischen Kult der Athena Polias*, p. 77–118; R. Gordillo-Hervás, *La oscuridad y el oráculo de Trofonio en Lebadea*, p. 141– 157; M. Arjona Pérez, *Mito, iconografía, culto y utilidad de un malhechor: El gigante Ticio entre Eubea y Grecia Continental*, p. 393–342.

3 Begemann Elisabeth, Pavel Diana, Petridou Georgia, Rieger Anna-Katharina, Raja Rubina, Rüpke Jörg (éd.), *Magnification and Miniaturization in Religious Communications in Antiquity and Modernity. Materialities and Meanings*, Turnhout, Brepols, 2023.

E. Begemann, D. Pavel, G. Petridou, A.-K. Rieger, R. Raja, J. Rüpke, *Magnification and Miniaturization in Religious Communications in Antiquity and Modernity. Materialities and Meanings*, p. 1–6; N. Sojc, *The Material Record of Micro-Shares. An Archaeological Case Study on Sanctuary Transactions in Ancient Sicily*, p. 17–42; E. Trinkl, *Are the Same Objects Desirable for People and for Gods? Material and Dimensional*, p. 69–84; J. Rüpke, *Urban Monumentality and Religion*, p. 103–116; E. Malagoli, *The King and the Population as Protagonists of the Oath. Intermediatory Semantics in Ancient Near Eastern Treaties*, p. 127–141; I. Jacobs, *Small, Versatile, Numinous. Pagan-Mythological Statuettes at the End of Antiquity*, p. 145–163; G. Petridou, *The Eyes Have It. Materialities, Monumentality, and Meanings in Eye-shaped Modern Greek* tamata *and Ancient Greek* anathemata, p. 197–209.

4 Bromberg Jacques, Burian Peter (éd.), *A Companion to Aeschylus*, Hoboken, Wiley, 2023.

P. Burian, *Eumenides: Justice, Gender, the Gods and City*, p. 130–144 ; R. Seaford, *Aeschylus and Subversion of Ritual*, p. 283–294 ; A. Shilo, *Ghosts, Demons and Gods: Supernatural Challenges*, p. 295–309 ; A. Lecznar, *Myth, History and Revolution in the Nineteenth-Century Reception of the Oresteia*, p. 467–478.

5 *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 65–2 (2022) [Deacysusan, Eidinowesther (dir.), *Problems with Greek Gods*].

E. Eidinow, S. Deacy, *Introduction: Experiencing the Gods*, p. 95–102 ; H. Bowden, *When Pheidippides met Pan: Problems with Epiphany*, p. 103–115 ; R. Osborne, *The Theology of Divine Appearance*, p. 116–137 ; E. Kearns, *Gods of Nature : some Problems and Solutions*, p. 138–149 ; K. Sekita, *Between Justice, Fertility, and the Underworld : Problems with the Chthonians Revisited*, p. 150–161 ; E. Angliker, *The Problem of Local Epiclesis abroad: a Case Study of the Worship of Apollo Pythios on the Island of Kea*, p. 162–175 ; S. Deacy, *Problems with Athena: God of Nothing*, p. 176–186 ; E. Eidinow, *The Problem of Relating to the Gods*, p. 187–197.

6 Christopulos Menelaos, Meyer Marion, Papachrysostomou Athina (éd.), *Unveiling the Hidden Face of Antiquity. Mysteries and Cryptic Cults*, Vienne, Phoibos-Verlag, 2023.

M. Meyer, *What Can Images Tell Us about the Athenians' View of the Founder(s) of the Eleusinian Mysteries ?*, p. 13–24 ; M. de Poli, *Aeschylus and the Eleusinian Mysteries. Further Sources for a "Famous Accusation" ?*, p. 27–38 ; A. Clinch, *Epiphanic Encounters at Eleusis. IncandescentandEphemeralFormsofEpiphany*, p. 39–50 ; E. Fassa, *AEumolpidintheHellenistic Oecoumene. The Case of Timotheus, the Eleusinian exegetes*, p. 51–63 ; M. Christopoulos, *Dionysus' Katabasis and the Mysteries of Lerna*, p. 67–73 ; G.W.M. Harrison, *Rome's Embrace of Heracles*, p. 75–87 ; R. Blankenborg, *'I will Pray to You as a God'. Menelaus' Previewed Deification in the Odyssey*, p. 89–99 ; C. di Serio, *Julian and the Statue of the Mother of the Gods*, p. 101–110 ; A. Sánchez i Bernet, *Ares' Chthonic Connections in Classical Attic Sources*, p. 111–122 ; E.-M. Toomet, *Mysteries of the Argive Plain — Mysteries of the Argive polis ?*, p. 123–134 ; O. Levaniouk, *Mystery Cows. Bovine Subplots in Initiation Narratives*, p. 137–150 ; P.R. Bosman, *Julian and the Sacrificer*, p. 151–160 ; M. Koutsoukos, *Visions of the Mithras Liturgy. The Role of Self-Initiation in Theurgic Ritual*, p. 161–167 ; A. Giannuzzi, *Μονοκρήπιδες. The Symbol of the Barefoot*, p. 169–175 ; R. Seaford, *Parmenidean Metaphysics and Mystic Initiation*, p. 193–200 ; N. Bershadsky, *Odysseus Running. Looms, Mirth, Dung, and Divine Presence*, p. 201–218 ; G. Zanetto, *"Liturgical Eros". Sacred Space as a Space for Love*, p. 219–226 ; S. Nikolaidou-Arampatzi, *Paizein in Hades. Afterlife Bliss as a Playful and Innocent Condition*, p. 227–240 ; E. Kafritsa : *Ἔρως as Mystic Initiation*, p. 241–251 ; V. Kousoulini, *Dionysian Choreia as a Multisensory Experience in Ancient Greek Theater and Ancient Greek Literary Theory*, p. 255–264 ; A. Papachrysostomou, *A Blissful Afterlife and para prosdokian in Middle Comedy*, p. 265–275.

7 *Dialogues d'histoire ancienne* suppl. 27 (2023) [García Quintela Marco V., Helmer Étienne, Macé Arnaud, Villacèque Noémie (éd.), *Les Lieux de savoir dans l'Athènes démocratique*].

F.J. González García, *La construcción simbólica de un lugar político: el Pritaneo*, p. 293– 317 ; P. Schmitt, *Les banquets comme lieux de savoirs*, p. 319–341 ; M. Valdés Guía, *Saberes femeninos en los espacios sacros de Atenas: transmisión y generación de memoria cultural de la comunidad*, p. 343–362 ; A. Palamidis, *La transmission de savoirs religieux dans les sanctuaires athéniens d'époque classique*, p. 363–389.

8 Dufallo Basil, Faber Riemer A. (éd.), *Comparing Roman Hellenism in Italy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2023.

D. Šterbenc Erker, *Augustus' Hellenistic Divinization in Ovid's Fasti and Suetonius' Lives of the Caesars*, p. 79–109 ; N.B. Jones, *Space and Time, from Greek Myth to Roman Art*, p. 145–172 ; E.K. Gazda, *The Statues of Nike from Oplontis: Decor et Duplicatio Revisited*, p. 173–203.

9 Fishernick, vanweeshans (éd.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, Lllandysul, The Classical Press of Wales, 2023.

A. Villing, *Athena as Ergane and Promachos: the Iconography of Athena in Archaic East Greece*, p. 147–168 ; D. Ogden, *What was in Pandora's Box ?*, p. 213–230 ; D. Boedeker, *The New Simonides and Heroization at Plataia*, p. 231–249.

10 *Mythos* 16 (2022) [Marano Giuseppina, Bonnet Corinne (dir.), Dossier *Nommer les dieux en Syrie gréco-romaine. Paysages onomastiques et dynamiques religieuses*].

C. Bonnet, G. Marano, *Nommer les dieux en Syrie : enjeux et perspectives d'une approche régionale* ; A. Lichtenberger, *The Youthful Heracles-Melqart in Tyre. Choosing a Visual Language for a Phoenician God in the Hellenistic Period* ; L. Dirven, *Representing and Naming the Gods. Iconography and Nomenclature of the Goddess Allat in Palmyra and Hatra* ; T. Kaizer, *Some Considerations about Toponymic and Other Local Deities in the Roman Near East* ; N. Andrade, *Syrian Goddess, Arabian God: Addressing Gods through Ethnics* ; F. Mazzilli, *Roman Soldiers in the Religious, Social, and Spatial Network of the Hauran* ; A. Sartre-Fauriat, *Inscriptions inédites de Hiérapolis-Membidj et la déesse Sèméa* ; G. Marano, *Objets dans les séquences onomastiques divines : présentifier dieux (et) choses en Syrie du Nord* ; M. Sartre, *Nommer les dieux en Syrie : quelques remarques conclusives*.

11 *Mythos* 17 (2023) [Massa Francesco, Cellamare Dario (dir.) Dossier *I culti politeisti nella Tarda Antichità : spazi, pratiche e discorsi*].

D. Cellamare, Fr. Massa, *I culti politeisti nella Tarda Antichità: osservazioni metodologiche e storiografiche* ; B. Cabouret, *Les polythéismes antiques aux IV^e^ et V^e^ siècles : Antioche, un observatoire privilégié ?* ; D. Cellamare, *Du sang à l'encre : l'empereur Julien*, superstitiosus *ou* piissimus imperator ? ; E. Coignet, *Rite du pin (Firmicus Maternus*, De errore, *27, 1–2) et fête d'Harpocrate (Épiphane de Salamine*, De Fide, *11) : usages chrétiens de données isiaques* ; L.M. Tissi, *« Quand les temples deviennent des tombes ». La perception des sanctuaires dans la pensée tardive* ; L. Mecella, *L'affaire di Isocasio e le relazioni tra pagani e cristiani nella Costantinopoli di Leone I* ; U. Roberto, *Il processo contro i senatori Basilio e Pretestato e la gestione dei conflitti politico-religiosi a Roma durante il regno degli Ostrogoti (510–511)*.

12 Huber Sandrine, Van Andringa William (dir.), *Côtoyer les dieux. L'organisation des espaces dans les sanctuaires grecs et romains*, Athènes/Rome, École française d'Athènes/ École française de Rome, 2022 (*BCH*, suppl. 64).

S. Huber, W. Van Andringa, *Espèces d'espaces : façons de côtoyer les dieux dans les mondes grec et romain*, p. 1–11 ; H. Brun-Kyriakidis, *Fréquenter les dieux à Délos : pour une archéologie de la visite cultuelle*, p. 15–33 ; S. Huber, A. Jacquemin, D. Laroche, *Sacrifier aux dieux à Delphes : espaces et agencements cultuels*, p. 35–50 ; P. Themelis, *The Sanctuary of Messana: Organization of the Sacred Space*, p. 51–62 ; M. Garcia, *Habiter avec les dieux : les espaces sacrés dans la maison grecque*, p. 107–123 ; C. Durvye, *Stèsiléôs et Aphrodite : famille et dieu dans un sanctuaire hellénistique délien*, p. 125–142 ; G. Biard, *Les fonctions votives des représentations individuelles dans les sanctuaires à l'époque hellénistique*, p. 171–188 ; V. Pirenne-Delforge, *Conclusion*, p. 211–214.

13 Paprocki Maciej, Vos Gary Patrick, Wright David John (éd.), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, Berlin/ Boston, De Gruyter, 2023.

M. Paprocki, G.P. Vos, D.J. Wright, *Introduction: The Power of Thetis, 30 Years On*, p. 1–16 ; E. Cingano, *The Power and Failures of Thetis in Early Poetic Traditions and Beyond*, p. 19–42 ; M. Paprocki, *The Rape and Binding of Thetis in Its Mythological Context*, p. 43–74 ; A.

Konstantinou, *Divine Even If not Olympian: The Mobility of Thetis in the Iliad*, p. 75–86 ; D. Milo, *Suggestions and Themes in Thetis' rhesis in Euripides' Andromache*, p. 87–105 ; G.P. Vos, *Thetis in Callimachus' Hymn to Apollo: Dynasty and Succession*, p. 107–145 ; P. Heslin, *Secrets and Lies : The Power of Thetis in Roman Culture*, p. 147–179 ; S. Martorana, Neque… sine numine uincis : *Thetis, Medusa and (Literary) Creation in Ovid's Metamorphoses*, p. 181–203 ; L. Massetti, *In the Bosom of the Goddess: Thetis and Dionysus in Il. 6.130–140*, p. 207–223 ; K. Mawford, *Motherhood and Shapeshifting in Depictions of Thetis*, p. 225–255 ; H. Silverblank, *Forging Families with Thetis: 'Tentacular Thinking' and Queer Kinship in Homer's Iliad*, p. 257–276 ; S. Cannavale, *Mourning Mothers and Premature Deaths: Thetis' Example in Greek Funerary Epigrams*, p. 277–295 ; D. Burton, '*A Dread and Revered Goddess' : Thetis and Other Gods in Attic Vases*, p. 299–313 ; A.R. Brown, N. de Jonge, *Saviour Mermaids of the Ancient Mediterranean: Thetis and the Nereids as Patrons of Ancient Greek Mariners*, p. 315–338 ; L.M. Slatkin, *Afterword to the Staying Power of Thetis*, p. 485–493.

14 *Revue de l'histoire des Religions* 240–4 (2023) [Jaccottet Anne-Françoise, Wyler Stéphanie (dir.), *NEOI : Des hommes nouveaux dieux entre Grèce et Rome*].

A.-F. Jaccottet, S. Wyler, *Quelques réflexions en guise d'introduction*, p. 563–575 ; A.-F. Jaccottet, Neos Dionysos. *Développement et sens d'une formule « à la mode »*, p. 577– 605 ; S. Wyler, *Des hommes nouveaux dieux à Rome ? Le cas d'Antoine* neos Dionysos, p. 607– 630 ; G. Frija, *Les femmes de la famille impériale, jeunes et « nouvelles déesses » dans les provinces grecques de l'empire romain*, p. 631–655 ; S. Caneva, J. Wallensten, *Connecting Present with a Canonized Past. Neos and Nea for Individuals in the Imperial Period*, p. 657–722.

15 Schneiderpierre, Daguet-Gageyanne (éd.), *L'Appel du large. Fleuves, embouchures et mers dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2023.

C. Barat, *Sinope and the Sea: Marine and Maritime Cults*, p. 69–84 ; S. Lebreton, *The Landscape of the Estuary: A Reliquary of Signs ?*, p. 85–118 ; J.-L. Podvin, *Isis and the Water*, p. 119–136.

16 Slavazzi Fabrizio, Colzani Giovanni, Marconi Clemente (éd.), *Greek and Roman Small Size Sculpture*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2023.

O. Palagia, *Smallscale Cult Statues of the Sixth Century BC*, p. 91–100 ; E. Calandra, *A Miniature Myth: About Some Clay Figurines of the Niobids*, p. 155–172 ; E. Polito, *Una statua di Eracle al Museo Nazionale Romano: fra scultura ideale e ritratto*, p. 235–254 ; M.E. Micheli, *Lavorare in scala: derivazioni e metamorfosi dell'Atena Parthenos*, p. 255–278 ; F. Slavazzi, *Il mito nell'arredo di lusso. Modalità di adattamento di soggetti a tutto tondo nei monopodi marmorei romani*, p. 279–290.

17 Smith R. Scott, Trzaskoma Stephen M. (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

P. Nieto Hernández, *The Mythographical Impulse in Early Greek Poetry*, p. 13–28 ; J. Pàmias, *The Origins of Mythography as a Genre*, p. 29–60 ; R.S. Smith, S.M. Trzaskoma, *Hellenistic Mythography*, p. 61–77 ; C. Delattre, *Imperial Mythography*, p. 78–96 ; E. Sistakou, *Mythography in Alexandrian Verse*, p. 117–133 ; I. Sulimani, *Diodorus Siculus, Library*, p. 178–185 ; G. Hawes, *Heraclitus the Mythographer, On Unbelievable Stories*, p. 186–191 ; D. Konstan, *Heraclitus the Allegorist, Homeric Problems*, p. 192–198 ; A. Harder, *Other Mythography on Papyrus*, p. 226–238 ; N. Villagra, *Greek Mythography and Scholia*, p. 239–260 ; C. Francese, *Parthenius, Erotika Pathemata*, p. 282–289 ; W. Hutton, *Pausanias, Description of Greece*, p. 290–299 ; C. Meccariello, *Tragic Mythography*, p. 300– 313 ; G. Hawes, *Rationalizing and Historicizing*, p. 317–330 ; I.L.E. Ramelli, *Allegorizing and*

Philosophizing, p. 331–348 ; E. Pellizer, *Etymologizing*, p. 349–364 ; A. Zucker, *Catasterisms*, p. 365–381 ; D.W. Berman, *Local Mythography*, p. 382–395 ; I. Pajón Leyra, *Mythography and Paradoxography*, p. 396–408 ; R.S. Smith, S.M. Trzaskoma, *Mythography and Education*, p. 409–427 ; L.E. Patterson, *Mythography and Politics*, p. 428–442 ; M. Pretzler, *Mythography and Geography*, p. 443–457 ; C. Calame, *Mythographer and Mythography: Indigenous Categories ? Greek Inquiries into the Heroic Past*, p. 458–473 ; K. Topper, *Mythography and Greek Vase Painting*, p. 477–489 ; E.W. Leach, *Mythography and Roman Wall Painting*, p. 490–507 ; Z. Newby, *Retelling Greek Myths on Roman Sarcophagi*, p. 508–525.

18 Wilson Andrew, Ray Nick, Trentacoste Angela (éd.), *The Economy of Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2023.

J. Domingo, *Cost Differences in Temple-Building between Rome and the Provinces*, p. 75–129 ; D. Wigg-Wolf, *Moneychangers in the Temple ? Coins and Religion in the Roman World*, p. 130–154 ; M. Horster, *Cult Economy in the Eastern Provinces of the Roman Empire*, p. 155–179 ; M.-P. Chaufray, *Impact of the Roman Conquest on Temple Economies in Egypt : A Case Study of the Temple of Soknopaios in Dime*, p. 180–197.

Contributions particulières

19 Acosta-Hughes B., « The Goddess Playing with Gold », in A. Capra, L. Floridi (éd.), *Intervisuality. New Approaches to Greek Literature*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2023, p. 197–211.

20 Augier M., « Qu'est-ce qu'une prêtresse honorable ? », in Chr. Badel, H. Fernoux (éd.), *Honneur et dignité dans le monde antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2023, p. 127–142.

21 Bravi A., « An Excellent Foreigner. Titus at the Sanctuary of the Paphian Aphrodite », in S. Tzunakas (éd.), *The Reception of Ancient Cyprus in Roman Sources and Beyond*, Rome, Deinotera Editrice, 2023, p. 149–170.

22 Hörster M., « Wirtschaft und Religion », in S. von Reden, K. Ruffing (éd.), *Handbuch Antike Wirtschaft*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2023, p. 435–458.

23 Kaczkos., « Ποσειδῶν, Ποσδαν, Paestum, and a Greek God in Lucanian Attire », in A.C. Cassio, S. Kaczko (éd.), *Alloglōsoi. Multilingualism and Minority languages in Ancient Europe*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2023, p. 163–184.

24 Mccullough K., « Sacred Places and the Framing of Women's Social Identities at Cyrene », in E. Günther, S. Günther (éd.), *Frames and Framing in Antiquity II. Selected Papers from the Second Frames and Framing in Antiquity Conference, 17–19 October 2021*, Changchun, 2023, p. 97–126.

25 Rizakis D., « Fêtes de commémoration annuelle et rituels funéraires à Philippes, colonie romaine en Macédoine orientale : interactions cultuelles entre Rome, Macédoine et Asie Mineure », in M.L. Caldelli, N. Laubry, F. Zevi (éd.), *Ostia, l'Italia e il Mediterraneo: intorno all'opera di Mireille Cébeillac-Gervasoni. Atti del quinto seminario ostiense, Roma-Ostia, 21–22 febbraio 2018*, Rome, École française de Rome, 2023, p. 267–286.

26 Sänger P., « Die Ausschreitungen der Jahre 38 und 41 n. Chr. in Alexandrien. Religion als Konfliktherd? », in K. Berkes, W.G. Claytor, M. Nowak (éd.), *Papyrologische und*

althistorische Studien zum 65. Geburtstag von Andrea Jördens, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2023, p. 29–45.

Chronique des activités scientifiques

Revue des livres

Ouvrages reçus à la rédaction

Ouvrages reçus à la rédaction

1 Arthurpaul, Tinellimarisa, Vetere Benedetto (éd.), *Il Castello di Lecce. Fortezza della Puglia meridionale. Volume I. Archeologia e storia. Volume II. Scavo e reperti della Torre Mozza*, Sesto, All'insegna del Giglio, 2022. 2 vol. 21 × 29,6 cm, 561 p. ISBN : 978-88-9285-191-7.

2 Böhm Stéphanie, *Tiersymbolik im archaischen Griechenland. Analogie und Ambivalenz im Bild*, Ratisbonne, 2024. 1 vol. 28,5 × 21 cm, 248 p. ISBN : 978-3-7954-3903-3.

3 Bonanno Daniela, *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Greca antica*, Stuttgart, 2024. 1 vol. 17 × 24 cm, 319 p. ISBN : 978-3-515-13492-7.

4 Carbon Jan-Mathieu, Ekroth Gunnel (éd.), *From Snout to Tail. Exploring the Greek Sacrificial Animal from the literary, epigraphical, iconographical, archaeological and zooarchaeological evidence*, Stockholm, 2024. 1 vol. 21,5 × 22 cm, 270 p. (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in-4°, 60). ISBN : 978-91-7916-069-2.

5 Durand Jean-Louis, *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*, édité par Dominique Jaillard et Cléo Carastro, avec la collaboration d'Anne-Angèle Fuchs, Frédérique Ildefonse, Nikolina Kei, François Lissarrague et Yannick Zanetti, Grenoble, 2022. 1 vol. 16 × 24 cm, 639 p. (Collection *Horos*). ISBN : 978-2-84137-403-8.

6 Durand Jean-Louis, *Les Mythes grecs*, édité par Anne-Angèle Fuchs, Grenoble, 2023. 1 vol. 16 × 24 cm, 228 p. (Collection *Horos*). ISBN : 978-2-84137-420-5.

7 Gherchanoc Florence (éd.), *Blessures aristocratiques dans l'Antiquité romaine : du corps à l'honneur*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2024. 1 vol. 16 × 22 cm, 363 p. (*Dialogues d'histoire ancienne*, suppl. 28). ISBN : 978-2-385-49108-6.

8 Haysom Matthew, Mili Maria, Wallensten Jenny (éd.), *The Stuff of the Gods. The Material Aspects of Religion in Ancient Greece*, Stockholm, 2024. 1 vol. 21,5 × 22 cm, 248 p. (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in-4°, 59). ISBN : 978-91-7916-068-5.

9 Jaccottet Anne-Françoise, Wyler Stéphanie (dir.), *Neoi : Des hommes nouveaux dieux entre Grèce et Rome*, *Revue de l'histoire des religion* 240–4 (2023), p. 563–722. 1 vol. 24 × 15,5 cm, 159 p. ISBN : 978-2-200-93497-2.

10 Klinkborg Patrik (éd.), *Going against the Flow. Wells, Cisterns and Water in Ancient Greece*, Stockholm, Svenska Institutet I Athen, 2023. 1 vol. 17,3 × 24,6 cm, 221 p. (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series-in 8°, 23). ISBN : 978-91-7916-067-8.

11 LAMBIN Gérard, *Les Hyperboréens. Du mythe à l'histoire*, 2023. 1 vol. 13,5 × 21,5 cm, 127 p. ISBN : 978-2-336-42829-1.

12 MASSA Francesco, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*, Paris, Belles Lettres, 2023. 1 vol. 14,9 × 21,5 cm, 428 p. (*Mondes anciens*, 11). ISBN : 978-2-251-45474-0.

13 ROUBEKAS Nickolas, *The Study of Greek and Roman Religions. Insularity and Assimilation*, London/New York/Dublin, 2024. 1 vol. 15,5 × 23,5 cm, 173 p. ISBN : 978-1-3503-3624-7.

14 SIRON Nicolas (dir.), *Nouvelle histoire d'Athènes*, Paris, 2024. 1 vol. 14 × 21 cm, 398 p. ISBN : 978-2-262-10343-9.

15 WELLS Berit (éd.), *New Research on Old Material from Asine and Berbati in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Swedish Institute at Athens*, Stockholm, Åströms Förlag, 2002. 1 vol. 16,5 × 24 cm, 155 p. (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 8°, 17). ISBN : 91-7916-043-3.

Revue des revues

Julien Dechevez et Luca Lorenzon

NOTE DE L'AUTEUR

Les dossiers thématiques publiés dans des revues sont repris sous la rubrique « Actes de colloques, ouvrages collectifs, anthologies » *supra*.

1 Alimi Toni, « Lactantius' 'Modern' Conception of *Religio* », *JRH* 47–3 (2023), p. 363–385 [examine l'origine du concept de *religio* dans l'œuvre de Lactance. Selon l'A., l'érudit s'inspire de la conception cicéronienne de la *religio*, qu'il combine avec les doctrines chrétiennes de son temps. Lactance renforcerait ainsi le constrate entre les religions considérées comme vraies et celles qui s'éloignent du modèle chrétien].

2 Baker Patrick, Thériault Gaétan, « Liste de contributeurs à des célébrations villageoises dans les *eschatiai* montagneuses de Xanthos à la basse époque hellénistique », *Chiron* 53 (2023), p. 169–236 [la divinité honorée lors de ces festivités n'est pas mentionnée. Les inscriptions ici éditées fournissent toutefois de précieuses informations sur la prêtrise éponyme de Xanthos et sur le profil social de ses détenteurs].

3 Barrenechea Francisco, « Aelian and the Gods of Comedy », *Mnemosyne* 76–6 (2023), p. 1026–1049 [à travers la description que fait Élien d'un relief offert par le poète Théopompe à Asclépios, l'A. explore le rapport qu'entretient la comédie ancienne avec ce dieu].

4 Bednarek Bartłomiej, « Making Sense of the Oschophoria », *AClass* 92 (2023), p. 21–35 [après une étude des récits étiologiques liés à ces festivités, l'A. souligne leur lien avec le théâtre ancien].

5 Bednarek Bartłomiej, « Some Remarks on the Myth of Auge in the Small Pergamon Frieze », *AK* 66 (2023), p. 44–53 [propose une nouvelle interprétation de certaines parties de la petite frise de l'autel de Pergame représentant les débuts de la vie de Télèphe et de sa mère Augé. L'A. propose d'identifier la figure la plus importante du

panneau 11 comme Augé allaitant. Si cette interprétation s'avère correcte, cela provoquerait une redéfinition de l'ordre des panneaux de la frise].

6 Begasschristoph, « Aktia and Isaktioi Agones : Greek Contests and Roman Power », *HSPh* 113 (2023), p. 231–260 [montre comment la création de nouveaux concours ou l'adaptation de concours préexistants reflètent la manière dont les *poleis* combinent l'adoption du modèle de pouvoir romain avec les traditions grecques].

7 De Blasio Teresa Sissy, « Officina di *IG* XIV [2] — Una probabile defixio su tegola da Taranto », *Axon* 7–2 (2023), p. 171–191 [offre la première édition d'une inscription de Tarente conservée sur une tuile en céramique, qui enregistre la liste de plusieurs noms d'individus. L'A. identifie cette inscription comme l'exemplaire d'une tablette de défixion, utilisée dans le cadre de pratiques magiques qu'on connait par ailleurs dans la région de Grande-Grèce].

8 Blomley Anna Magdalena, « Going to See the Nymphs : Landscape and Religious Experience at the Zar Trypa Cave (Mount Ossa, Thessaly) », *ABSA* 118 (2023), p. 291–322 [se concentre sur l'étude d'un sanctuaire creusé dans la roche en Thessalie. À travers l'analyse du dépôt votif que les fouilles ont découvert, l'A. tente de reconstruire l'activité rituelle qui prenait place au sein de ce lieu. L'étude de cet espace permet à l'A. de revenir sur la signification de ces sanctuaires naturels pour les Anciens].

9 Bouchard Elsa, « Rendre raison des Dieux : théonymie et pouvoir des noms chez Hésiode, Eschyle et Platon », *Lalies* 42 (2024), p. 63–131 [entreprend une analyse lexicale de l'utilisation de certains théonymes chez Hésiode, Eschyle et Platon, afin de montrer comment le sens donné à ces dénominations dans ces œuvres construit le programme littéraire de leur auteur].

10 Boychenko Leanna, « The *Hymn to Delos* and Callimachus' Blame of Thebes », *Mnemosyne* 77–2 (2024), p. 263–282 [éclaire les motivations poétiques et la vision littéraire que Callimaque construit à travers les propos qu'il attribue à Apollon dans l'*Hymne*. À travers l'analyse de ce passage, l'A. montre également la relation de continuité et de rupture que Callimaque entretient avec ses prédécesseurs, notamment Pindare].

11 Brownryan M., « Plato's Use of *Mogis* (Scarcely, with Toil) and the Accessibility of the Divine », *Apeiron* 56–3 (2023), p. 519–554 [traite du concept d'inaccessibilité du divin chez Platon, à travers l'analyse de plusieurs passages du *Phèdre* et de la *République*].

12 Butekaterina, « "Don't Rock the Boat" : thePoliticsof Ἔρως in Cercidas'Fragment 2 (Livrea) », *AClass* 66–1 (2023), p. 163–174 [envisage un fragment des *Méliambes* de Cercidas, poète et homme politique du IIIe s. av. J.-C., centré sur la figure d'Éros].

13 Calameclaude, « L'hymne homérique à Déméter : un manifeste écoféministe ? », *Archimède* 10 (2023), p. 157–169 [repense le rapport de la femme à l'environnement dans lequel elle agit, à la lumière de l'*Hymne Homérique à Déméter*. L'analyse du poème permet à l'A. de nuancer la vision qui restreint la représentation du féminin dans la pensée ancienne à la simple présence de la terre nourricière, remettant ainsi en question les fondements de certaines des conceptions écoféministes contemporaines].

14 Calameclaude, « Le concept de 'religion' en question : entre paradigme christianocentré et relativisme anthropologique », *Asdiwal* 18 (2023), p. 27–45 [questionne la définition des êtres humains comme êtres universellement religieux. Selon l'A., cette conception est fondée sur des principes monothéistes. Une attention accrue portée aux

polythéismes antiques permet d'opérer un retour critique sur les étapes de la définition du concept de religion].

15 Caliva Kathryn, « Divine Liars : Gods and Their Falsehoods in the Homeric Hymns », *CPh* 119–1 (2024), p. 111–122 [examine les passages de l'*Hymne à Aphrodite* et de l'*Hymne à Hermès* dans lesquels les divinités mentent. L'A. se fonde sur la *speech act theory* afin de soutenir que les mensonges de ces dieux ont pour objectif d'illustrer leur pouvoir sur les mortels].

16 Caratelli Giovanni, « Novità sulla dedica ad Ercole del tempio dorico sull'acropoli di Cori », *Thiasos* 13 (2024), p. 161–178 [présente deux documents d'archive inédits qui relatent la découverte d'une statuette d'Hercule près du temple attribué à ce dieu sur l'acropole de Cori, confortant ainsi l'identification de la divinité comme destinataire de l'espace sacré].

17 Di Cesare Riccardo, Sarcone Germano, « Il santuario dell'acropoli arcaica e l'abitato classico-ellenistico di Efestia (Lemno). Scavi e ricerche del 2022 », *ASAA* 100–2 (2022), p. 88–150 [présentent les résultats des fouilles menées sur le site du sanctuaire archaïque d'Hephaestia à Lemnos. L'analyse stratigraphique a permis dater les premières traces d'habitation du site à l'époque proto-géométrique, avant l'établissement d'un sanctuaire entre le VII^e^ et le VI^e^ siècle, et son apogée au siècle suivant. Les excavations ont permis de mettre au jour du matériel votif ainsi que les fondations de salles, que les A. identifient comme des salles de réception].

18 Clintonkevin, « On the Sanctuaries of Kalliste and Ariste, Artemis Soteira, and Agathe Theos at Athens », *ZPE* 227 (2023), p. 69–80 [envisage le cas d'un sanctuaire situé entre le Dipylon et l'Académie qui, selon Pausanias (I, 29, 2), était dédié à Artémis *Kallistē*. L'A. compare la description du Périégète avec les inscriptions découvertes lors des fouilles archéologiques de cette partie de la cité. Il arrive à la conclusion que le sanctuaire était en réalité dédié à Kalliste et que d'autres divinités — dont Artémis — y étaient honorées].

19 Coward Thomas R.P., « On Hermes and Akakallis : A New Reading of P.Herc. 243 fr. 2 col. 1.1–6 (olim Call. 307.1–6 SH = Call. Hec. Dub. T16 Hollis) », *ZPE* 227 (2023), p. 25–33 [propose de nouvelles lectures d'un passage du traité *Sur la piété* de Philodème, conservé sur papyrus. L'imagerie infrarouge a permis de déterminer que le fragment 2 ne faisait pas référence à Callimaque mais à Akakallis, une princesse crétoise qui était l'amante d'Apollon et d'Hermès].

20 Curbera Jaime, Lamont Jessica. « Classical and Hellenistic Curse Tablets from the Athenian Agora », *Hesperia* 92–2 (2023), p. 311–353 [publient 25 tablettes de plomb du IV^e^ s. av. J.-C., découvertes lors des fouilles de l'Agora d'Athènes, dont 24 portent des formules de malédiction].

21 Daniels Megan, « Celebrating Death at the Sanctuary of Orthia : A Prothesis scene, the Ivory Corpus and Ritual Landscapes in the Archaid Period », *ABSA* 118 (2023), p. 221–263 [examine la représentation d'un rituel de *prothesis*, qui figure sur certaines plaques d'ivoire provenant du sanctuaire d'Orthia à Sparte. Selon l'A., le décor s'inspire d'un motif littéraire et iconographique très présent dans l'idéologie spartiate de l'époque archaïque, celui de la mort héroïque].

22 Farioli Marcella, « Les égorgeuses, la hache, le couteau. Encore sur le rôle des femmes grecques dans le sacrifice sanglant », *QUCC* 136–1 (2024), p. 127–150 [revient sur le débat, inauguré par M. Detienne, autour du rôle de la femme dans le sacrifice grec, et

surtout dans l'égorgement de la bête sacrificielle. Selon l'A., cette exclusion du rôle de la femme en contexte sacrificiel pourrait ne pas être fondée sur une prétendue infériorité de son statut, mais sur son exclusion générale de la sphère militaire et de tous les instruments qui sont relatifs à ce domaine, dont les armes, qu'elles soient utilisées en contexte religieux ou non].

23 Frank Rebecca A., « The Didactic Oracle. The Delphic Oracle in Plutarch's 'Delphic Dialogues' », *Mnemosyne* 76–6 (2023), p. 980–999 [envisage l'évolution de l'influence du sanctuaire de Delphes du temps de Plutarque, qui n'agirait plus tant à l'époque comme un lieu politique d'importance, mais surtout comme un centre philosophique, propice à l'échange de réflexions].

24 Furlan Anna Lucia, « L'allegoria svelata : elementi misteriosofici ed esegesi Porfiriana nell'Antro delle ninfe », *AAntHung* 63–1 (2023), p. 103–119 [vise à explorer l'intérêt de Porphyre pour l'interprétation allégorique d'images, de symboles et de termes liés aux Mystères. L'A. s'intéresse plus spécifiquement à l'orphisme. L'objectif général est de souligner la relation complexe entre la théologie, la philosophie et les Mystères durant l'Antiquité tardive].

25 Futter Dylan, « Theseus in the Labyrinth », *AClass* 66–1 (2023), p. 62–79 [traite du mythe de Thésée et du Minotaure à la lumière de la distinction entre *labyrinth* (un seul chemin) et *maze* (multiplicité de chemins possibles). En soutenant que Thésée avait besoin du fil d'Ariane dans un *labyrinth*, l'A. entend mettre en évidence l'utilisation constructive de la contradiction dans les mythes].

26 García Ramón José Luís, « La divinidad micénica i-pe-me-de-ja /Ipe-mēdeia-/ 'la que frustra los planes', hom. ἴψαο λαόν 'afligiste a la hueste', y la fórmula μάχης ἐπὶ μήδεα κείρει 'trunca los planes de lucha », *Aevum Antiquum* 23 (2023), p. 189–216 [se penche sur la déesse i-pe-me-de-ja, divinité féminine mineure dans la tablette mycénienne PY Tn 316. L'A. réfute son identification comme Ἰφιμέδεια et interprète le nom comme celui d'une divinité causant la folie. Il souligne en outre qu'il s'agit là d'une caractéristique d'Athéna et d'Héra, sans pour autant avancer l'hypothèse d'une identification d'i-pe-me-de-ja à ces déesses].

27 Gavazza Beatrice, « L'arrivo di Dioniso ad Argo (Pausania 2.20.4, 22.1, 23.7) : narrazione mitica ed elementi di culto », *Mythos* 17 (2023) en ligne [examine le rapport que fait Pausanias (II, 20, 4 ; 22, 1 ; 23, 7) de l'arrivée de Dionysos à Argos, en tant que récit étiologique concernant certains monuments argiens. L'A. opère en outre une comparaison entre les informations du Périégète et des documents concernant le culte de Dionysos, dans l'objectif de souligner les convergences entre le mythe et le culte].

28 Genovese Guglielmo, « Alcune considerazioni sul mito di Eracle come fattore acculturante nella colonizzazione achea di epoca arcaica », *QUCC* 136–1 (2024), p. 151–179.

29 Giletti Federico, « Officina di *IG* XIV ^{2} — Due nuovi graffiti vascolari dall'acropoli di Taranto e il problema dell'attribuzione del Tempio Dorico », *Axon* 7–1 (2023), p. 187–202 [revient sur l'identification de la divinité destinataire d'un temple situé sur l'acropole de Tarente, à partir de la découverte de graffiti conservés sur des tessons. Selon l'A., il pourrait s'agir d'un temple dédié à la déesse Héra].

30 Girard Thibault, « Héraclès et la sphinx dans l'iconographie antique et moderne. Compositions, postures et significations », *BABesch* 99 (2024) [explore les racines antiques de la représentation d'Héraclès et de la sphinx dans l'iconographie de l'époque

moderne, ainsi que la signification de cette association entre le dieu et le monstre dans la pensée ancienne].

31 Guénette Maxime, « Dedication of Lucius Mummius to Olympian Zeus », *Axon* 7–1 (2023), p. 83–108 [à travers l'analyse de la dédicace d'une statue offerte à Zeus Olympien par Lucius Mummius, l'A. analyse l'idéologie religieuse que le général romain mit en place en Grèce après la victoire romaine sur la Ligue achéenne en 146 av. J.-C.].

32 Gousopoulos Christina, « The Theos Hypsistos Cults of Tanais », *AncSoc* 53 (2023), p. 139–168 [se penche sur le profil social de Chophrasmos, fils de Phorgabacos, grand mécène du culte de Theos Hypsistos à Tanais au IIIe s. ap. J.-C. Il s'agit là d'un cas exceptionnel, puisque le culte de cette divinité offrait habituellement peu de prestige dans la sphère civique. L'A. se propose donc d'envisager les bénéfices que Chophrasmos retirait de ce mécénat du point de vue social].

33 Grzesikdominika, « The Decree Culture of Greek Sanctuaries (Delos, Delphi, the Amphiareion at Oropos and Elsewhere) : The Epigraphic Dimension », *CJ* 119–3 (2024), p. 253–285 [à travers une approche quantitative comparant la production de décrets affichés dans l'espace civique et celle des sanctuaires concernés, l'A. se demande si l'on peut constater un écart entre les pratiques de publication dans les sanctuaires et dans les cités].

34 Harvey George, « Divine Agency and Politics in Plato's Myth of Atlantis », *Apeiron* 56–3 (2023), p. 555–576 [compare les mythes de fondation de deux cités, Athènes et Atlantis, relatés dans l'œuvre de Platon. En s'intéressant au rôle de la persuasion divine dans ces épisodes, l'A. montre que Platon construit systématiquement un contraste entre les deux cités, qui se reflètent dans les modalités différentes par lesquelles les divinités interviennent dans ces traditions].

35 Haselberger Lothar, « Architectural Research in Didyma II. The Unfinished Column of the Temple of Apollo : A Low Point in Ancient Column Design », *AA* (2023–1), p. 267–327 [analyse les caractéristiques architecturales des colonnades inachevées du temple d'Apollon à Didymes. L'A. avance certaines raisons qui pourraient expliquer l'arrêt de ces constructions].

36 Henry John, « Was Medusa a Priestess of Athena ? On Ovid, *Metamorphoses*, 4.794–803 », *Mnemosyne* 77–4 (2024), p. 615–629 [considère les raisons qui expliqueraient la présence de Méduse au sein du temple d'Athéna lors de la scène du viol de cette dernière par Poséidon. Plusieurs raisons sont envisagées par l'A. : Méduse aurait pu être une prêtresse d'Athéna, une suppliante ou encore une simple femme, dont le statut n'est délibérément pas précisé par le poète].

37 Hiltonjohn, « Nature and the Supernatural : the Hereditary Allegiance of the Emperor Julian to Helios », *AClass* 66–1 (2023), p. 80–109 [envisage les revendications de l'empereur Julien à descendre du dieu Hélios. Dans son *Hymne à Hélios*, l'empereur refuse d'élaborer sur les raisons qui le poussent à affirmer une telle ascendance. L'hypothèse d'un motif lié au tabou de divulgation dans les mystères de Mithra a été avancée par la recherche. L'A. propose quant à lui que l'empereur souffrait d'albinisme, anomalie génétique qu'il considérait comme la preuve d'un lien particulier avec Hélios].

38 Jacquemin Anne, « Démétrios Poliorcète logea-t-il au Parthénon avec des prostituées ? Fictions antiques et constructions modernes », *Ktema* 48 (2023), p. 225–242 [revient sur l'anecdote, transmise entre autres par Plutarque, selon laquelle Démétrios aurait logé à

Athènes au sein du Parthénon. L'examen des sources et la prise en compte de la topographie du lieu amènent l'A. à conclure que l'épisode relève d'une création littéraire, mais aurait pu être inspiré par la possible introduction d'une statue du dirigeant au sein de l'espace sacré].

39 JORDAN David R., « ACurse on a Mime Actress in Corinth », *Hesperia* 92–4 (2023), p. 723–746 [présente la première édition d'une tablette de malédiction du IV^e^/V^e^ siècle ap. J.-C., découverte en 1969 lors des fouilles de la « Fontaine des lampes » à Corinthe. Le texte de 89 lignes s'adresse aux Nymphes et porte diverses *uoces magicae* ainsi qu'une série de représentations identifiées comme ces mêmes Nymphes].

40 KANTIREA Maria, « The Ptolemaeum in Paphos : Revisiting the Epigraphic Evidence in its Historical Context », *ZPE* 225 (2023), p. 149–158 [propose une nouvelle datation pour le Ptolemaion de Chypre. Fondant son raisonnement sur la mention de cet édifice dans deux inscriptions provenant de Paphos, l'A. avance l'hypothèse d'une datation sous le règne de Ptolémée IX].

41 KARAÖZÇIÇEK, İRENKAAN, « Hermes Psychopompos in an Anatolian Grave : The White-Ground Cup from Daskyleion », *AJA* 128–3 (2024), p. 293–308 [procèdent à l'analyse stylistique de la représentation d'Hermès *Psychopompos* que porte une coupe anatolienne. Les A. proposent plusieurs hypothèses quant à l'identité des peintres à l'origine de la scène figurée, et replacent ensuite la représentation dans le contexte de la diffusion de l'imagerie attique dans la figuration orientale].

42 KIZIL Abuzer, A DIEGO Ignasi-Xavier, « A Round Altar with a Carian Inscription from Euromos », *Kadmos* 62–1–2 (2023), p. 43–52 [présente une nouvelle inscription carienne découverte dans le temple de Zeus *Lepsynos* dans la cité carienne d'Euromos lors de fouilles menées en 2022. L'inscription est gravée sur un autel rond de la période archaïque. Le texte est bref et incomplet, mais sa lecture ne pose pas de problème sérieux et une formule onomastique est reconnaissable].

43 KLEM Matthew J., « The Voice Behind the Mask : Problematizing the Theatre Metaphor for Ecstatic Prophecy in Plutarch's *De Pythiae Oraculis* », *CQ* 73–1 (2023), p. 311–319 [revient sur les discussions autour de la technique d'inspiration de la Pythie de Delphes. Selon l'A., Plutarque envisage l'inspiration de la prêtresse comme une forme de stimulation prophétique : le dieu induit une prophétie que la Pythie délivre dans ses propres capacités. Selon ce cas de figure, la Pythie jouerait un rôle actif dans la production de l'énoncé oraculaire].

44 KLOOSTER Jacqueline, « De revisionistische muze : Recente hervertellingen van klassieke mythen vanuit een vrouwelijk perspectief », *Lampas* 56–3 (2023), p. 201–218 [envisage l'augmentation sensible, depuis 2017, du nombre de romans consistant en une réécriture des mythes grecs depuis la perspective des protagonistes féminins. Se fondant sur diverses théories littéraires, l'A. se demande si une telle perspective implique une position féministe de la part des auteurs].

45 KRITZAS Charalampos, « Οι επιγραφές του λεγόμενου βωμού του Θεού Υψίστου της Γορτύνος », *ASAA* 100–1 (2022), p. 216–229 [propose un nouvel examen du contexte et de la datation d'un autel monumental retrouvé à Gortyne. L'analyse de l'A. l'invite à rejeter l'utilisation de cet autel dans le cadre d'un culte du *Theos Hypsistos* rendu au début l'époque romaine à Gortyne ; l'autel date plutôt de l'époque hellénistique, et les résidus de sacrifices d'animaux qui ont été retrouvés en son sein suggèrent qu'il devait s'agir d'un culte de Zeus, dans sa fonction de patron des récoltes].

46 LEPORI Filippo, « Tra riti e formule : aspetti di iterazione e variazione nelle scene omeriche di sacrificio. Il caso di Il. II 425–426 », *Mythos* 17 (2023) en ligne [a pour objectif de déterminer si une variante formulaire dans les descriptions homériques des sacrifices aux divinités impliquait une variation sur le plan du rituel].

47 LIOTSAKIS Vasileios, « Patterns of Religious Content and Narrative Arrangement in Arrian's *Anabasis of Alexander* », *Mnemosyne* 77–3 (2024), p. 434–464 [l'A. montre comment Arrien incorpore dans son récit des éléments relatifs à la religion afin de créer le profil charismatique du conquérant. La comparaison avec d'autres sources documentaires permet à l'A. d'opérer une distinction entre l'historicité de certains évènements et ce qui relève d'une invention littéraire de la part d'Arrien].

48 MAHONEY Kyle W., SAPIRSTEIN Philip, ROMANO David G., « A New Inscription from the Sanctuary of Pan at Mt. Lykaion », *ZPE* 227 (2023), p. 64–68 [publient une courte inscription architecturale mentionnant Pan *Lykaios*, qui vient ultérieurement confirmer l'identification du sanctuaire de cette divinité].

49 MARESCH Klaus, MESSERER Carmen, « Compte annuel des revenus et des dépenses de la part d'une vierge sacrée du temple d'Athéna-Thoéris, d'Isis et [Sarapis] d'Oxyrhynchos », *ZPE* 228 (2023), p. 65–76 [proposent une nouvelle édition du papyrus *P.Mert.* II 73, assortie d'une traduction française et d'un commentaire textuel].

50 MARTINRichard, « Ritual as Battle : Conceptual Metaphor and Submerged Semantics in Sophron and Alcman », *Arethusa* 56–2 (2023), p. 141–175 [relève et examine une métaphore rapprochant la performance rituelle d'un combat, qui est attestée chez deux auteurs grecs connus par la tradition papyrologique (Sophron, frag. 4a ; Alcman, frag. 1.60–63)].

51 MARTINI CARBONE Annarita, « The Journey of the Initiate Towards Salvation and the Trials of Mithras seen through the Experience of Hercules and the Protection of Mithras, Hercules, and Caelestis : Labors and Salvation », *AAntHung* 63–2/3 (2024), p. 169–182 [se concentre sur la relation étroite liant Mithra à Héraclès/Hercule, attestée par la présence de représentations de ce dernier dans certaines grottes mithriaques, sur des récipients rituels et dans d'autres contextes liés au mithraïsme zoroastrien, comme le monument funéraire d'Antiochos I^er^ de Commagène à Nemrut Dağı].

52 MASSA Michele, OSBORNE James, « Kızıldağ, Karadağ, and Sacred Peak Sites in Central Anatolia During the Late Bronze and Iron Ages », *AJA* 128–1 (2024), p. 33–58 [reconsidèrent les sanctuaires anatoliens érigés sur les sommets des montagnes et autres promontoires rocheux, entre l'âge du bronze et l'âge de fer. À partir des sources textuelles et archéologiques, les A. tentent de déterminer les représentations religieuses associées à ces espaces sacrés et leur évolution entre l'une et l'autre période].

53 MASTROCINQUE Attilio, « The Face of Eurydice », *AAntHung* 63–2/3 (2023), p. 203–218 [étudie les représentations de défunts dont le visage n'est pas visible, qu'il soit voilé ou qu'il n'ait simplement pas été représenté. Il envisage ainsi la polysémie des formes d'invisibilité du visage à travers divers documents, essentiellement dans la sphère funéraire ou matrimoniale].

54 MECCARIELLO Chiara, « Myth and Actuality at the School of Rhetoric : The Encomium on the Flower of Antinous in Its Cultural and Performative Context », *HSPh* 113 (2023), p. 261–289 [examine la construction de la figure du héros Antinoos dans l'*encomium* qui lui est dédié lors des *Antinoeia*. L'A. relève l'utilisation d'éléments mythologiques bien

connus pour construire la légende du héros, sélectionnés en adéquation avec la nature des concours qui encadrent la performance de l'œuvre].

55 Ménard Étienne, « Séparations composées dans la *Théogonie* », *Gaia* 26 (2023) en ligne [revient sur le thème de la séparation du ciel et de la terre chez Hésiode et les différentes formes que ce motif peut prendre dans son œuvre].

56 Mitsios Ioannis, « Acropolis 702 Votive Relief Reconsidered : Hermes, the Aglaurids and Keryx », *RA* 76–2 (2023), p. 233–256 [propose d'identifier le jeune garçon représenté sur le relief votif Acropolis 702 avec Kéryx. Les trois figures féminines de la représentation devraient alors être identifiées comme les filles de Cécrops : Aglauros, Pandrosos et Hersè].

57 Mullerarthur, « L'"Aphrodite au livre" revisitée », *BCH* 145–1 (2021), p. 1–46 [étudie ce type iconographique d'Aphrodite, qu'il interprète comme une création attique du premier quart du V^e^ siècle. L'A. soutient qu'il s'agit aussi d'une représentation générique de Nymphe].

58 Mylonopoulos Ioannis, « A Pig for Poseidon. A Laconian Votive Relief in the Athens Epigraphic Museum (EM 8926) », *Tyche* 37 (2022), p. 163–173 [étudie un relief votif dédié à Poséidon provenant de Teuthrone en Laconie, sur lequel est représenté un porc. Il s'agit là d'un document unique dans la documentation à notre disposition. Le porc n'est habituellement pas distingué des autres animaux du bestiaire sacrificiel. L'A. avance l'hypothèse que l'animal avait effectivement été sacrifié à Poséidon (possiblement Poséidon *Tainarios*) en remerciement de la protection de la divinité dans le contexte d'un tremblement de terre].

59 Nsirimohamed-Arbi, « Appel à la conversion et controverses religieuses dans les écrits des auteurs chrétiens d'Afrique à l'aube du tournant constantinien », *DHA* 49–1 (2023), p. 83–108 [interprète les nombreuses attaques des auteurs chrétiens d'Afrique vis-à-vis des pratiques païennes dans le contexte de la construction d'une mouvance antipaïenne à l'intérieur de la société africaine de l'époque romaine tardive].

60 Oggiano Giorgia, « Offerte per Apollo delfico nell'anno di Dione e il contributo di Cleomene II di Sparta », *Axon* 7–2 (2023), p. 55–77 [revient sur les offrandes importantes faites au nom du roi Cléomène II par des envoyés spartiates au sanctuaire d'Apollon à Delphes, qui ont été enregistrées dans les comptes du sanctuaire. Selon l'A., la donation interviendrait à un moment clé de l'histoire de Sparte, peu de temps après l'assassinat de Philippe II, le rival de Cléomène].

61 Pagoni Ariadne, « The Association of Artists of Aphrodite *Hilara* : Two Decrees as Evidence for an Association of Mime-Artists in Syracuse », *ZPE* 228 (2023), p. 171–180 [étudie le profil divin d'Aphrodite *Hilara* dans l'objectif de souligner les spécificités du *koinon* des technites dionysiaques dont la déesse était la protectrice à Syracuse].

62 Pakkanen Petra, « How about Pantheism in Ancient Greek Religion ? », *Numen* 71–4 (2024), p. 428–453 [revient sur les concepts de monothéisme, hénothéisme et panthéisme, en tentant d'évaluer leur pertinence dans le domaine de la religion grecque. En se focalisant sur le dernier concept, l'A. relève dans des traditions narratives et philosophiques ce qu'elle définit comme des expressions panthéistiques, qu'elle étudie en regard du fonctionnement du polythéisme grec].

63 Pàmias Jordi, « El muslo de Atena, entre la anatomía y la política », *RPh* 96–2 (2022), p. 115– 129 [analyse le mythe de la naissance d'Erichthonios. Suite au contact entre la semence d'Héphaïstos et sa cuisse, la déesse Athéna s'essuya au moyen d'un tissu de

laine, qu'elle jeta sur la terre d'où sortit le futur roi athénien. L'A. propose une interprétation fondée sur la signification culturelle de la cuisse dans la Grèce antique. L'objectif du récit aurait été de sanctionner la légitimité politique du roi d'Athènes].

64 Papadimitropoulos Loukas, « Pindar's Olympian 3 : The Olive Branch as a Symbol of the Cohesion of the Human Community », *WS* 135 (2022), p. 7–28 [examine la symbolique du rameau d'olivier, qui fonctionne comme un maillon d'une chaine liant Zeus à Théron d'Agrigente, en passant par Héraclès et les Dioscures. Une corrélation entre le symbole olympique de la victoire et le statut de son récipiendaire est mise en place par Pindare à travers un réseau complexe de répétitions verbales et d'allusions mythologiques].

65 Pedrucci Giulia, « Was Kore/Persephone's Journey to the Afterworld as a Path to Infertility ? », *AAntHung* 63–2/3 (2023), p. 219–232 [envisage la possibilité que le voyage de Coré/ Perséphone vers l'Hadès puisse être considéré comme un chemin vers l'infertilité].

66 Pernet Cédric, « Culte et honneur entre gymnase et cité », *LEC* 91–1 (2023), p. 7–24 [traite des honneurs cultuels octroyés en 196 av. J.-C. par les *néoi* de Xanthos à Lysôn fils de Démosthénès, leur gymnasiarque. L'A. envisage essentiellement l'articulation des honneurs entre le gymnase et la cité dans son ensemble, tant d'un point de vue idéologique que matériel].

67 Pitz Zoé, « Designating Sacrificial Animals in Greek Ritual Norms », *ZPE* 225 (2023), p. 51–68 [analyse les termes faisant référence au sacrifice animal dans les normes rituelles grecques. L'objectif est de clarifier leur signification afin d'identifier avec davantage d'aisance les espèces animales mentionnées dans les inscriptions grecques, ainsi que les caractéristiques particulières (*e.g.* couleur, âge, sexe) de ces animaux].

68 Poblome Jeroen, Van Steenlandt Margo, « Spoliated Honours », *AncSoc* 53 (2023), p. 169–199 [abordent les sources épigraphiques liées aux fêtes des *Klareia* de Sagalassos. Ces inscriptions ainsi que le contexte de leur réemploi nous renseignent sur la fin de ces festivités et sur leur éventuel héritage à l'époque chrétienne].

69 Réal Matthieu, « Noisy Omens and Enslaved Gods. Interpreting Zoilus'Criticisms of Homer », *Mnemosyne* 77–4 (2024), p. 548–571 [reconsidère la position idéologique de Zoilos dans son traité *Contre la poésie d'Homère*, à partir de la critique faite envers le manque de réalisme du poète lorsqu'il décrit une scène de présage (*Iliade* X, 174–177)].

70 Rossini Alessandro, « Dedication to Pan Euodos by an Archisomatophylax Loyal to Ptolemy VIII », *Axon* 7–1 (2023), p. 109–146 [revient sur les querelles dynastiques entre Ptolémée VIII et Cléopatre III, à partir de l'analyse d'une dédicace offerte par un membre de l'armée lagide au nom des souverains. Selon l'A., l'invocation à cette forme de Pan, rapproché du dieu égyptien Min, permet d'évoquer l'association du souverain avec le dieu].

71 Rossini Alessandro, « Nemesis on Gaius Marius (Plu., *Mar.* 10.2 ; 23.1 ; 26.5) », *Ploutarchos* 20 (2023), p. 73–96 [relève les occurrences de l'intervention de *Nemesis* dans la biographie que trace Plutarque du général romain Marius, qu'il examine dans une perspective historique et littéraire].

72 Rüpke Jörg, « Economies of Ancient Mediterranean Religion : Symbolic, Communicative and Spatial Terms of Religious Production and Consumption », *Mythos* 16 (2022) en ligne [se penche sur la notion d'économie appliquée aux polythéismes anciens. Sortant du

stricte cadre de l'économie entendue comme échange monétaire, l'A. souligne l'importance de la notion d'économie symbolique et d'économie de l'espace].

73 RUTHERFORD Ian, « Soterichus Hymn to Isis : A Note on Wagner, Inscr. Graff. Doush II = SEG 38.1797 », *ZPE* 227 (2023), p. 48–50 [propose de nouvelles restitutions pour cet hymne fragmentaire. Il souligne en outre, pour la première fois, que ce texte se présente sous la forme d'acrostiche].

74 SALVATI Antonio, « The Return to Life of Er and the *antarābhava* : A Historical-Religious Comparison », *AAntHung* 63–2–3 (2023), p. 319–328 [compare l'histoire d'Er (Platon, *République*, X) avec le concept de *antarābhava* dans le monde védique et les anciennes écoles du bouddhisme. L'A. opère ainsi une comparaison historico-religieuse afin de mieux comprendre les représentations de l'au-delà dans les mondes grec et védique].

75 SCOLNIC Benjamin, « The Failure of Poseidon, 'Averter of Disaster' and the Mythical Geography of Isaiah 23 : 1–14 », *AAntHung* 63–2/3 (2023), p. 141–151 [opère une comparaison entre les récits de retour de la mythologie grecque dans lequel Poséidon occupe un rôle clé et un passage de la bible hébraïque (*Isaïe*, 23). L'impuissance de Poséidon à empêcher les héros grecs de regagner leur foyer est mise en parallèle avec l'incapacité des dieux épichoriques à protéger les maisons des marins du récit biblique].

76 SCOTT Calloway, « Physician Authority, Patient Agency, and the Divine in Ancient Greek Medicine », *TAPA* 153–1 (2023), p. 175–211 [explore la relation entre les pratiques médicales de l'école d'Hippocrate et les temples où l'on pratiquait des formes de guérison, sous l'angle des acteurs qui interviennent lors de ces opérations].

77 DI SERIO Chiara, « Tales in Athenaeus of Divine Statues Preventing or Favoring Journeys », *AAntHung* 63–2/3 (2023), p. 153–167 [se concentre sur deux histoires relatées au livre XV des *Deipnosophistes*. Les récits concernent des statues divines itinérantes, dont le pouvoir d'action impliquait l'accomplissement de rituels de la part des communautés civiques].

78 SHELTON Matthew, « Divine Madness in Plato's *Phaedrus* », *Apeiron* 57–2 (2024), p. 245–264 [revient sur la manière dont les philosophes conçoivent la démence qui peuvent résulter du contact avec le divin. L'A. rejette les connotations négatives que les modernes ont pu attribuer à cette forme d'inspiration philosophique].

79 SIRONI Francesco, « Un'Afrodite di rosa : nota a Sapph. fr. 102 V. », *MH* 80–2 (2023), p. 199–202.

80 SKEPSIS Marios, « "Starting From the Immortal Father". The Incipit of the First Homeric Hymn to Dionysus », *Eranos* 114–1 (2023), p. 7–19 [la proposition d'une nouvelle restitution d'un hymne à Dionysos conservé sur un papyrus (*P.Gen.* inv. 432r) permet à l'A. de montrer la cohérence textuelle de l'hymne et de sa structure circulaire].

81 SOFIA Girolamo, « Il culto dell'eroe fondatore tra memoria collettiva, immortalità e onoranze patrie. Primi dati e riflessioni sul caso di Zancle-Messana », *Athenaeum* 110–1 (2022), p. 5–27 [envisage les rituels effectués par les communautés civiques en l'honneur de leur fondateur mythique. Après une brève définition de la figure du fondateur dans les colonies à l'Ouest de la Méditerranée, l'A. se concentre sur le cas de Zancle (Messine)].

82 SOLARITO Michele, « Herodotus 1.51.3 », *CQ* 73–1 (2023), p. 458–460 [présente une nouvelle conjecture pour un passage d'Hérodote qui relate sa visite à Delphes, où l'historien observe et décrit les offrandes qu'il aperçoit dans le sanctuaire].

83 SORBELLO Francesco, « Legge sacra da Smirne dal santuario di un'ignota divinità femminile », *Axon* 7–1 (2023), p. 147–164 [présente l'édition d'une norme rituelle concernant le culte d'une divinité dont le nom n'a pas été conservé. L'interdiction de toucher aux poissons sacrés permet toutefois de rapprocher la divinité de la déesse syrienne Atargatis, qui aurait pu être honorée par une communauté de Syriens établis à Smyrne].

84 STEWART Andrew, « "Memorials of all Our Noble Deeds" : Politics, Power, and Representation in the Athenian Agora, 510 B.C. to A.D. 14. A Critical Review », *Hesperia* 92–2 (2023), p. 191–310 [présente un aperçu des sculptures et des peintures officiellement commandées pour l'agora athénienne, de 510 av. J.-C. à 14 ap. J.-C. L'A. propose de nouvelles dates et interprétations pour certaines d'entre elles, synthétisant les résultats des travaux réalisés sur l'agora entre 2007 et 2019].

85 TALATASLinda, « Statuettes of pregnant sows from Knidos. New Light on the Cult of Demeter », *OAth* 16 (2023), p. 153–167 [revient sur la place du sacrifice de porcins dans les cultes de Déméter, à partir de l'analyse d'un corpus de statuettes représentant des truies pleines. Pour ce faire, l'A. s'appuie sur une comparaison avec les sources épigraphiques attestant cette préférence sacrificielle ainsi que sur les indices que livre l'archéozoologie].

86 THOMA Marianna, « Oaths and Invocations in Papyrus Letters from Ptolemaic to Byzantine Egypt », *AncSoc* 53 (2023), p. 99–138 [étudie l'utilisation des serments et des invocations de divinités dans les lettres conservées sur papyrus, de l'époque hellénistique jusqu'au début de l'époque byzantine. L'objectif de l'A. est de montrer la contribution de ces sources au style rhétorique des épistolographes anciens. L'analyse met également en évidence la manière dont les Anciens percevaient les jurons et leurs forces contraignantes dans la communication quotidienne].

87 UHLENBROCK Jaimee P., « The votive terracottas of Sicilian Naxos. A preliminary report », *ASAA* 100–1 (2022), p. 129–154 [rassemble le corpus de figurines votives découvertes dans plusieurs lieux de l'île de Naxos, entre le VI^e^ et le II^e^ siècle av. J.-C. Les caractéristiques stylistiques et iconographiques de ces figures, en partie influencées par des contacts extérieurs, invitent l'A. à rapprocher ce corpus d'autres productions figurées provenant de Sicile].

88 VALLADARES Hérica, « Translating Aphrodite : The Sandal-Binder in Two Roman Contexts », *CLAnt* 43–1 (2024), p. 167–215 [examine le type statuaire de l'Aphrodite laçant ses sandales, très répandu au début de l'époque romaine. À partir de deux exemples, l'A. montre que cette iconographie puise dans des thèmes iconographiques de l'époque hellénistique, qu'elle réadapte au contexte de l'empire romain].

89 VALTIERRA Ana, « Olivier ou palmier ? Iconographie et appropriation athénienne de la plante sacrée de l'accouchement de Léto », *Mnemosyne* 77–1 (2024), p. 16–41 [montre que la transformation iconographique du palmier sacré en olivier dans le mythe de la naissance d'Apollon sur Délos constitue une stratégie de justification du contrôle que les Athéniens exercent sur l'île].

90 VESPA Marco, « Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le *De natura animalium* d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne », *Ktema* 48 (2023), p. 105–121 [analyse la présence importante des animaux dans les récits et les pratiques cultuelles des communautés polythéistes à l'aune d'un traité d'Élien. L'A. souligne

également comment cette caractéristique du polythéisme fera l'objet de critique de la part des premiers chrétiens].

91 VIKELA Evgenia, « Bemerkungen zu einer außergewöhnlichen Kultdarstellung. Zur Bedeutung der Arrephorie und zur Ikonographie der Arrephoren », *ASAA* 100–1 (2022), p. 165–182 [étudie un relief daté des années 350–340 figurant des arréphores honorées par des individus, que l'A. identifie comme des membres de la famille de ces desservantes. L'A. rapproche l'iconographie figurée de la représentation de ces officiantes sur une des frises du Parthénon, ainsi que d'un passage de Pausanias relatant ces rites, dont elle propose une nouvelle interprétation].

92 WENSKUS Otta, « A Good Time for a Private Festival : Bacchylides 20 B and the Testament of Epicurus », *ZPE* 225 (2023), p. 13–15 [lie quelques exemples de festivités organisées par des particuliers à l'importance accordée au vingtième jour dans certains calendriers grecs de fêtes suivant le cycle lunaire].

93 YEGÜL Fikret, « A Financial Agreement between Artemis and Mnesimachos : The Man who Bamboozled the Goddess », *G&R* 71–1 (2024), p. 92–119 [propose une nouvelle interprétation des évènements qui ont conduit Mnesimachos à léguer à l'Artémis de Sardes ses terres, afin de solder sa dette envers la déesse. Cette lecture, fondée sur les résultats d'investigations archéologiques récentes, permet de mieux comprendre l'histoire de la cité et de son important sanctuaire].

94 ZANINI Enrico, GIORGI Elisabetta, LAPACCIANA Nicola, LUPPINO Luca, PICCIOLA Stefania, SCOZ Jacopo, « Ricerche sulle fasi tardoantiche e protobizantine del *Pythion* di Gortina di Creta », *ASAA* 100–2 (2022), p. 59–87 [présentent les résultats des fouilles menées sur le secteur ouest du site du *Pythion* à Gortyne, qui ont surtout permis d'éclairer les phases plus tardives de l'évolution architecturale du temple, à l'époque tardo-antique et pré-byzantine].

95 ZERHOCH Sebastian, « The Treasury of the Goddess : New Readings in Lines A 41–42 of the Inscription from Marmarini », *ZPE* 227 (2023), p. 97–103 [propose de nouvelles lectures pour les lignes 41 et 42 (face A) de la stèle de Marmarini (*CGRN* 225). Ce passage concerne la gestion de l'argent de la part du personnel cultuel].